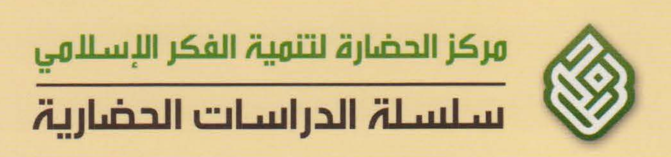


الإسلام والقانونُ الدّوليّ الإنسانيّ

دراساتٌ مقارنةٌ

مجموعة من المؤلّفين

مؤتمر الإسلام
والقانون الدولي الإنسانيّ

تأسست الأمانة العامّة الدائمة لمؤتمر الإسلام والقانون الدولي الإنساني عام ٢٠٠٦م. على إثر التعاون الذي حصل بين الصليب الأحمر الدولي ومجموعة من المؤسسات العلمية الناشطة في قم، وبعد إقامة مؤتمر دولي علمي حول الموضوع. ومنذ ذلك التاريخ بدأت الأمانة العامة نشاطها، لتطوير الدراسات والأبحاث في هذا الحقل العلميّ. وأسّسَتْ مركز دراسات سمّي بـ"**مركز دراسات الإسلام والقانون الدولي الإنسانيّ**"، وكانت صلة وصل وحلقة تنسيق بين المؤسسات الناشطة في ميادين تلامس هذا الموضوع. وأنجِزَت في هذا المجال عدد من المشاريع منها:

- نشر مجلة فصلية بعنوان: الإسلام والقانون الدولي الإنساني.
- تأسيس موقع على الإنترنت، بالعربية والفارسية والإنكليزية.
- عقد ورش بحثية وندوات علمية.
- التخطيط لدورات تعليمية تخصّصية لدراسة القانون الدولي الإنساني من وجهة نظر إسلامية.
- العنوان على الإنترنت:

www.islamihl.com

الإسلام والقانون الدولي الإنسانيّ

دراسات مقارنة

المساهمون أبجدياً

جواد فخّار الطوسي
حسن علي علي اكبريان
حسين الحسيني
سيف الله صرّامي
علي رضا واسعي
قاسم زماني
محمد إبراهيمي
محمد حسين طالبي
محمد رضا باقر زادة
محمد رضا ضيائي بيكدلي
محمد مهدي كريمي نيا
مرتضى يوسفي راد
مصطفى مير محمدي
مصطفى محقق داماد
مهسا كيال
نادر ساعد
ناصر قربان نيا

مجموعة من الباحثين

الإسلام والقانون الدولي الإنساني

دراسات مقارنة



المؤلّفون: مجموعة من الباحثين
الكتاب: الإسلام والقانون الدولي الإنساني: دراسات مقارنة
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة
الإخراج: محمد حمدان
تصميم الغلاف: حسين موسى
الطبعة الأولى: بيروت 2012
ISBN: 978-614-427-010-3

Islam and international humanitarian law:
comparative studies

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of islamic thought

بيروت - بئر حسن - بولفار الأسد - خلف فانتزي وُرد - بناية ماميا - ط 5
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820378 (9611) - ص. ب55/ 25
info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

المحتويات

الفصل الثالث

ضحايا النزاعات المسلّحة

بين القانون الدولي الإنساني

الفصل الرابع

القانون الدولي الإنساني تحدّيات معاصرة

كلمة المركز

النظام الحقوقيّ في الدِّراسات الإسلاميَّة

السيد علي عباس الموسوي

يعثر الباحث في قضايا الفكر الإسلاميّ دائماً على مقولات تشكِّل تحدّيات عليه أن يعالجها، وليس على الباحث أن يخوض في منشأ هذه المقولات أو نيّة قائليها، إلا في الحدود التي تؤثر على فهم تلك المقولات؛ لأنَّ وظيفته معالجة التحدّي وتقديم الإجابات الشافية والوافية التي يمكنها أن تعكس الصورة الواقعية والصحيحة للإسلام بمقتضى ما لديه من عنصريَّ الأصالة والتجديد.

الأصالة التي تعني أن يرجع إلى المصادر الإسلاميَّة التي ينبغي أن تحكم إطار هذه الإجابات، والتجديد الذي يعني فهم هذه المصادر ـ سواء أكانت نصوصا أو سير مستمرة في المجتمعات الإسلاميّة ـ فهماً عصرياً، كما يعني حسن تقديم هذه الإجابات وإلباسها لبوساً معاصراً يُراعى فيه الإنسان في هذا العصر سواء المتفق أو المختلف.

ومن المقولات التي كان لا بدَّ من أن يدخل إليها الفكر الإسلامي مقولة الحقوق والقانون، فقد أصبحت هذه المقولة من المقولات الأساس التي تحكم مسيرة المجتمع الإنسانيّ، ومهما شابها في التطبيق من ملاحظات جذريَّة حيث اتَّسمت بالانتقائيّة الواضحة المشهودة في عصرنا بشكلٍ لافت من قبل القوى المهيمنة، إلا أنَّ ذلك لا يعني الاكتفاء بهذا للكفّ أو الاستغناء عن الولوج إلى معالجةٍ فكريةٍ لهذه المقولة.

ومقولة الحقوق هذه مقولة متشعِّبة، فهي تبدأ من النظريّة العامة الحقوقيّة، والركائز التي تبنى عليها، والذي ينحو في الغالب منحى نظرياً محضاً، قائما على بيان فلسفة الحقوق ومناشئ الحق، لتدخل في الفروع المرتبطة بالحقوق العامة، ثمَّ لتتعمق في التطبيقات والنماذج الخارجيَّة لمنظومة الحقوق.

لعلَّ الأولويَّة الأولى التي ينبغي أن يتبنّاها الفكر الإسلامي هي رسم النظريّة الحقوقيّة الإسلاميّة، ونعني برسمها أن تُجمَع كافَّة مفردات هذه النظريَّة المرتبطة بالحياة الإنسانيّة وتقرأ في سلسلة واحدة مترابطة؛ لأنَّ الفقه الإسلاميّ عندما نظر إلى هذه المفردات نظر إليها بشكلٍ تجزيئيّ وعالجها كعملٍ إجرائيٍّ، ولم يعالجها كإطار نظريٍّ.

والنظريَّة تتوقَّف أولاً عند الأُسس والفلسفة التي تقوم عليها، لتدخل بعد ذلك في المبادئ التي تشكِّل تطبيقات لهذه الفلسفة، وهي بذلك تسعى لبناء نظريَّة متكاملة.

ولا شكَّ في أنَّ هذا سوف يُضفي على البحث الفقهي أفقاً جديداً يمكن لنا وصفه بأنَّه أوسع وأشمل، ولعلَّه يفتح الباب أمام رؤى جديدة لمفردات قديمة أو حديثة.

ولكنَّ أولوية نوع كهذا من الدِّراسات والأبحاث لا يعني على الإطلاق إغفالَ نوعٍ آخر من الأبحاث وهو الذي يتناول موضوعات خاصة بنظرةٍ شاملةٍ، فهو يخرج عن النظرة التجزيئيَّة ولكنَّه لا يصل حدود بناء النظريَّة العامّة، ولكنه يسعى لبناء نظريّة في موضوعات خاصّة.

وقد عالج الباحثون ضمن هذا الأسلوب قضايا عدّة في المجال الحقوقيّ، منها مقولة حقوق الإنسان، ولا سيما بعد صدور الميثاق العالميّ لحقوق الإنسان، حقوق المرأة، والتي شكَّلت تحدياً واضحاً للمفكِّرين المسلمين مع عصر النهضة في الغرب، ثمَّ الحقوق المرتبطة بالدول والعلاقات فيما بينها.

لا شك في أنّ مجموعة من القضايا الحقوقيَّة يمكن أن توصف بأنَّها داخليّة، أي ترتبط بكيان المجتمع الإسلاميّ الخاص، كمنظومة حقوق المرأة، أو حقوق الأقليّات في البلاد الإسلاميّة وغير ذلك، وفي هذا الإطار قد تكون الخصوصيّة للمجتمعات ملحوظة بشكل واضح.

ولكن ثمّة مجموعة حقوقيّة أخرى لا ترتبط بالكيان الداخلي، بل ترتبط بالعلاقة مع الكيانات الأخرى، ومنها مسألة الحقوق الإنسانيّة المشتركة في بعض الحالات.

ومن الموضوعات المهمَّة التي لم تُعالَج إلى الآن بشكل جديّ مسألة الحقوق الإنسانيّة في الحروب وعند النزاعات.

فقد رافق الصراع الحياة البشريَّة منذ بدايتها، حتَّى إنَّ وصف الملائكة للإنسان كان عندما جاءها الخبر الإلهيّ بخلق هذا الموجود بأنَّه موجود يسفك الدماء، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ

﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [سورة البقرة: الآية ٣٠].

هذا الصراع الذي تعيشه الإنسانيَّة على الدوام، شكَّل موضوعاً للعديد من المقولات والدِّراسات سواء ارتبط ذلك بالحدِّ من الصراعات أو تنظيمها ضمن أُطرٍ دوليَّة تمنع من اتِّساع رقعة الصراع بعد حربين عالميّتين حصدتا المئات من الضحايا، أو ارتبط بتنظيم الصراع من خلال الحدّ من القتل أو الخسائر البشريّة والماديّة.

لعلَّ قدرة الإنسان التي أوصلته إلى صناعة آلة قتلٍ هائلة الفعاليَّة وواسعة الانتشار، بعد أن كان عاجزاً ضمن آلة القتل التقليدية من حصد مئات الأرواح، أو تدمير مدن بأكملها، جعل لموضوع الأخلاق في الحرب أو القانون الدوليّ الإنسانيّ في الحرب أهميّةً خاصةً.

لقد اخترع الإنسان آلة القتل المبيدة، ولكنَّه لم يُحسِن التصرّف بها، ثمَّ بعد أن شهد نتائجها الإنسانيَّة البشعة أراد أن يحدّ من فعاليّتها عن طريق القانون، اعتقاداً منه بأنَّ القانون سوف يتمكَّن من إيقاف هذه النتائج المدمِّرة.

وهنا قد يُفتح الباب واسعاً أمام النقاش في فعاليَّة القانون وقدرته فعلا على التأثير في هذا المجال، ولكن مهما كان هذا النقاش جدياً فإنَّ ذلك لن يقف أمام ضرورة العمل على تنظيم هذا القانون ما دام الإنسان لا يمتلك وسيلةً أُخرى تصل به إلى الغاية المطلوبة وهي حفظ الوجود الإنسانيِّ من خطر هذه الآلة.

من هنا بالذَّات تبرز أهميَّة القانون الدولي الإنسانيّ؛ لأنَّه الإطار الذي يمكن من خلال التزام الدول بوصفها الجهاز الذي يتحكَّم بآلة القتل به أو من خلال إنشاء قوَّة دولية تحمي هذا القانون

وتسعى لتطبيقه من الوصول إلى استقرار المجتمع الدولي عند حدٍ ما في ظلِّ أيِّ صراعٍ أو نزاعٍ تعيشه الإنسانيّة.

وحيث كانت الدول الإسلامية جزءاً من هذا المجتمع الدولي كان لا بدّ لها من أن تؤدّي دوراً في صياغة هذا القانون أو في مناقشته أو الموافقة عليه أو رفضه.

ولا بدّ من أن يسبق ذلك معالجة فكريَّة معمَّقة لهذا القانون، تعتمد المقارنة مع التعاليم الإسلاميّة، وتحديد مدى انسجام هذا القانون مع التشريعات الإسلامية لا سيما ما يرتبط منها بحالات الحرب والصراع.

وهذه هي وظيفة الباحثين المسلمين، وهي وإن كانت ردّة فعل على ما جاء من الآخر المختلف، ويُعتبر من نتاج تخلّف المجتمعات الإسلاميَّة عن بناء رؤيتها الخاصة، وتقصير المسلمين عن بيان الرؤية الإسلاميّة، ولكنه لا يشكِّل عائقا أمام ضرورة البحث والمعالجة.

عناصر القوة في الرؤية الحقوقية الإسلامية

عندما ندخل في عملية مقارنة بين الرؤية الحقوقية الإسلامية وبين غيرها، فلا بد لنا من أن نستحضر عناصر القوة في الرؤية الإسلامية، وهذه العناصر تشكل عامل تفضيل وعامل إقناع بجدوائية النظرية الحقوقية الإسلامية، ويمكن عرض نقاط القوة هذه ضمن التالي:

أولاً: عنصر الإيمان الديني، عندما نتحدث عن رؤية دينية حقوقية فهذا يعني أننا نقوم بربط الرؤية بعامل داخلي متوافر في نفس كل فرد، وهذا الأمر يوفر آلية واضحة لتطبيق هذه الحقوق تجعلها مضمونة التطبيق، فلا يمكن لأي فرد يحمل الإيمان الديني القائم

على أساس اعتقاد وقناعة عقلية أن يتجاوز المنظومة الحقوقية لهذا الاعتقاد الذي يملكه. وهذا يختلف بوضوح عن أي نظرية وضعية لا تجعل الفرد سوى متلق لهذه النظرية كنظام منفصل عن رؤيته الكونية، فالذي يحمل السلاح في أي حرب بشرية إذا كان لا يرى في هذه الحرب إلا وسيلة لتحقيق الهدف الذي يريده والذي يرتبط بتحقيق النصر العسكري فإنه لن يجد حرجا في أن يتجاوز هذا القانون ولا سيما اذا كان يمتلك من عناصر القوة ما تجعله أقوى من النظام الحقوقي الذي يراد له أن يكون حاكما على تصرفاته أو قراراته التي يتخذها أثناء الحرب.

ثانياً: عنصر الرقابة الإلهية، الاعتقاد بالحياة الأخروية والرقابة الإلهية المستمرة على أعمال الإنسان في هذه الدنيا له تأثيره الواضح على القرارات التي يتخذها الإنسان في مواقفه الفردية والعامة، وفي حالات الحرب عندما يتوقف تحقيق الانتصار العسكري على عمل مخالف للإرادة الإلهية لا يمكن أن يحول دونه سوى هذا الإحساس بالرقابة الإلهية التي تمنع الإنسان من التجاوز والتعدي.

لا وجود لضمانة إجرائية يمكنها أن تحول بشكل تام أمام أيّ نوع من المخالفات كعنصر الرقابة الإلهية التامة، لافتقاد أي جهاز بشري لإمكانية هذه الرقابة التامة.

ثالثاً: عنصر المحاسبة والعقوبة، تشكل العقوبة رادعاً أساساً أمام الدخول في أي مخالفة سواء أكانت على المستوى الفردي أم على المستوى الاجتماعي العام، ولعل من أهم الإشكالات المثارة أمام القانون الوضعي المرتبط بالحقوق الإنسانية ضعف عنصر المحاسبة والعقوبة، حيث يرتبط ذلك بوضوح بمدى امتلاك القوة أو الاصطفاف السياسي الدولي الذي يحمي المخالف للنظام الحقوقي الإنساني، ولكن النظام الحقوقي الإسلامي يبتني على نظام محاسبة

وعقوبة على المستوى الدنيوي، والذي تضمنه عدالة الدولة الإسلامية الحاكمة، أو على المستوى الأخروي والذي يضمنه الحساب الإلهي.

المعالجة في بعدها النظري والعمليّ

تحدثنا في البدء عن ضرورة البحث والمعالجة، وهذا الأمر كما يرتبط أحياناً بالإطار النظريّ يرتبط في أحيان أخرى بالإطار العمليّ، ومن هنا كان لا بدّ للمعالجات من أن تتنوَّع إلى هذين النمطين.

ففي الإطار النظريّ لا بد وأن نعالج الجذور التي تتمحور في الأصول الأخلاقيّة الحاكمة على العلاقات الإنسانيّة، وذلك يرتبط بنقطتين:

النقطة الأولى: في تحديد الأطر الأخلاقية لمنظومة القيم الإسلاميّة، ويُبحث في هذا المجال عن إنسانيّة هذه الأطر، لكي تشكِّل قاعدة مشتركة للتعامل مع الآخر، الذي قد يكون طرفاً للصراع والحرب.

النقطة الثانية: في البحث عن أطر أخلاقيَّة مستحدَثة تعود إلى جذور القيم الإسلاميّة، ممّا لم يكن مستكشفاً إلى الآن من المصادر الإسلاميّة، وممّا يُتيح لتطوّر الفكر الإنساني أن يستخرجه ويصل إليه.

وفي الإطار العمليّ يرتبط الموضوع بمعالجة نقطتين أيضاً:

النقطة الأولى: دراسة النماذج التطبيقيّة للقانون الدولي الإنسانيّ، وكيفيّة ترجمة تلك الأطر الأخلاقيّة العامة إلى مفردات علميّة في علاقات المجتمعات الإنسانيّة.

النقطة الثانية: في إجراء المقارنات بين ما هو موجود من تشريعات إسلاميّة، وبين ما شرَّعه الغرب من أنظمةٍ وقوانين.

وفي كلا الإطارين أبحاث متشعِّبة نشير هنا إلى عناوينها، فبدايةً لا بد وأن نبحث عن الثابت والمتغيّر في منظومة الأخلاق النظريَّة والقيم، لنؤسِّس أولاً قراءةً منهجيّةً لهذه القيم يضيِّق أو يوسِّع ـ طبقاً للرؤية التي يمكن بناؤها ـ من إطارها. ولا بدّ لنا أيضاً من أن نبحث عن الجذور والأسس الفلسفيّة والدينيّة التي تعتمد على الرؤية الإسلاميّة العامّة للإنسان ولحقيقة وجوده وخلقه وطبيعته التي خلق عليها، وهذه المسألة عالجتها المقالة الأولى من هذا الكتاب.

كما لا بدّ من دراسة القانون الدوليّ الإنساني وتطوّره ومراحل تكوّنه، وهذا ما نجده في إحدى مقالات هذا الكتاب.

وقد عالجت مقالة أخرى في هذا الكتاب موضوع الأسس الفلسفيَّة لحقوق الإنسان في الإسلام، فسلَّطت الضوء على المباني النظريّة، من أصول ومبادئ كأصل التوحيد وأصل الكرامة الإنسانيّة، مبدأ المساواة ومبدأ الكرامة المكتسبة، كما عالجت المباني العلميّة مبادئ الحقوق الإنسانية في الإسلام كمبدأ العدالة، مبدأ الرحمة، مبدأ الالتزام والوفاء بالعهد، مبدأ المحبة والمعاملة الحسنة، وهكذا الحال في مقالة رابعة، عالجت بشكلٍ مقارن مسألة المبادئ الإسلاميَّة والمبادئ الإنسانيّة، فتحدَّثت عن مبدأ الكمال وعن دور الايمان بالمعاد.

وحيث كانت الحياديَّة هي أهمّ ما يدّعي القانون الدولي الإنسانيّ أنّه من أسسه ومن مقوّماته، فقد عالجت إحدى مقالات الكتاب مسألة الحياد من خلال عرض مفردات ذلك في القانون الدولي ثمّ التعرّض لمفردات ذلك في القانون الإسلاميّ، فكانت دراسة مقارنة في موضوعٍ جزئيّ يرتبط بموضوع الحياد.

ولمّا كان لا بدّ من البحث في مبادئ القانون الدولي الإنسانيّ نفسه، ومقارنتها بالإسلام والشريعة، فقد خصص الكتاب مساحة

لهذا الأمر في إحدى المقالات التي تولّت تتبّع بعض المبادئ القانونية ودرسها على ضوء الإسلام وهديه. ومن الأسئلة التي أشرنا إليها آنفا السؤال عن ضمانات الالتزام والتطبيق، فكان لهذا السؤال محلّ من النقاش أيضاً. وإذا كان القانون الدوليّ الإنسانيّ يسعى إلى التمييز بين المدنيين وغيره، فقد دارت إحدى المقالات حول هذا المحور الأصيل من محاور القانون الدوليّ الإنسانيّ.

وفي دائرة المقالات التطبيقيّة نجد مقالتين إحداهما تبحث عن حقّ الاستئسار وتسليم النفس للعدوّ، ومبدأ المقابلة بالمثل، ناهيك عن موضوعات أخرى من مثل الإرهاب وحقوق ضحايا النزاعات المسلّحة.

وإنّ مركز الحضارة إذ يقدّم هذا الكتاب يسعى لإغناء المكتبة الإسلامية والساحة الفكريّة بمعالجات جديّة لموضوعات ذات إشكاليّة مهمّة ترتبط بتقديم الرؤية الإسلاميّة الصحيحة.

مركز الحضارة

لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، ٢٠١٢

مقدّمة الأمانة الدائمة

«لندوة الإسلام والقانون الدولي الإنساني»

محمد رضا دستغيب

إنّ مجموعة القوانين والقرارات التي يجري تصنيفها اليوم تحت عنوان القانون الدولي الإنساني، والتي تجمعها معاهدات جنيف الأربع، ما هي ـ في الحقيقة ـ إلّا ترجمة لنداء الضمير الإنساني، وصدى الآيات السماويَّة المنعكس من لوح النفس البشريّة، وتجلٍّ لفطرة الإنسان الطاهرة. فبعد قرونٍ متماديةٍ من التحدّيات ومرور ركب الحضارة الإنسانيَّة بمنعطفاتٍ خطيرة، وتحمّل مختلف ألوان الآلام والمعاناة والمصائب التي لا تطاق في الحروب الطاحنة التي أودت بحياة أعدادٍ هائلةٍ من الضحايا الأبرياء، تمكّن الإنسان من صياغة ميثاقٍ مكتوبٍ على لوح الضمير الإنساني الناصع، وثيق الصلة بفطرته الإلٰهيَّة التي قال تعالى عنها: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ﴾[1].

---

(1) سورة الروم: الآية 30.

إنّ الدافع لظهور وولادة هذا الميثاق المشترك هو تأثّر المشاعر الإنسانيَّة وآلام الضمير الحيّ لدى تعاطيه مع المجازر المرعبة والمشاهد المروّعة التي خلّفتها بعض الحروب الإقليميَّة، والذي سرعان ما تحوّل في أعقاب حربين عالميّتين شاملتين ومدمّرتين إلى مطلبٍ عامّ باعتباره هدفاً ملحّاً للمجتمع البشري لا يسعه التغاضي عنه. ويعود ذلك الاتّفاق في وجهات النظر والمطالب المشتركة للبشريّة حول القوانين المذكورة إلى الروح الكامنة في تلك القوانين والتي تمتدّ جذورها عميقاً في الفطرة البشريّة، ما جعل منها لغةً مشتركة للبشريّة جمعاء بعيداً عن كلّ ضروب الفوراق العرقيّة والدينيّة والثقافيّة. فالإنسانيّة وحبّ الجنس البشري هي الروح الواحدة المتبلورة في الميادين الأدبيَّة والثقافيّة والعقائديّة لكلّ الأمم والشعوب على وجه البسيطة، وهي التي بوسعها أن توفّر الأرضيَّة المشتركة لإرواء كافّة المتعطّشين إلى الحقيقة من منهلٍ واحد.

«إنّ بني آدم مثل الأعضاء المختلفة في جسدٍ واحد، وهم يشتركون في خلقهم من جوهرٍ واحد. فإن تألّم أحد هذه الأعضاء يوماً ما، ستفقد بقيَّة الأعضاء سكينتها. وإن أنت لم تشارك الآخرين آلامهم، فلا ينبغي أن تحمل اسم الإنسان».

إنّ هذه الأبيات الشعريّة الجميلة لشاعر إيران الكبير سعدي الشيرازي التي ظلّت تشعّ بنورها على ساحة الأدب الإيراني والعالمي، ما هي إلّا قراءة واستلهام من الحديث النبويّ الشريف: «مثل المسلمين في توادّهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائر الجسد بالحمّى والسهر».

لكن، لو ألقينا نظرةً عابرة على تاريخ الحياة الإنسانيّة والحضارة البشريّة الممتدّة لوجدنا أنّ الحروب والنزاعات لم تبرحه ولم تنفكّ عنه أبداً، حتّى إنّ الملائكة في المشهد الوارد في التنزيل

الحكيم بشأن خلق الإنسان وخلافته للأرض، تساءلت عن جدوى جعل الإنسان خليفةً فيها: ﴿قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾[1]؛ ردّ تعالى عليهم قائلاً: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾. إنّ هذا الردّ هو سرّ صحيفة الخلقة وفصل الخطاب في كتاب خلق الإنسان، حيث جسّدت سيرة المصلحين والمتّقين على مرّ العصور وتعاقب الأزمنة صواب وأحقّيّة ذلك الخطاب، وردّاً عمليّاً على سؤال الملائكة عن طريق انتهاج سبيل الإيثار والتضحية من أجل تحقيق السعادة والمحبّة والوئام لأبناء جلدتهم، مثبتين أنّ القتل وسفك الدماء ليس من الصفات الذاتيّة للإنسان، بل الحرب والجريمة حصيلتان لطغيان أطماع البشر، ووليدتان للتعسّف والتوسّع الذي يمارسه الطغاة ممّن يحاولون جعل البشريّة ضحيّةً لأهوائهم ومصالحهم الشخصيّة، وأنّ الفطرة الطامحة إلى كشف الحقيقة والناهلة من الفيض الإلٰهي اللامتناهي والمتّصفة بكلّ ما هو حسن، هي الأصيلة في الإنسان، وهي التي استحقّت وأوجبت سجود الملائكة له.

إنّ استفحال الطمع وحبّ التوسّع هو الذي وضع البشريّة اليوم أمام أزماتٍ لا نهاية لها ومآزق كبيرة وتحدّيات عديدة، بالرغم من مضيّ قرون من السعي الدؤوب والعمل المتواصل من الأنبياء الإلٰهيّين والمصلحين الاجتماعيّين وجميع الأحرار ودعاة الحقّ في العالم لبسط السلام والأمن في ربوع المعمورة. ولا شكّ في أنّ التأمّل في الوضع العالمي الراهن والعلاقات الاجتماعيّة والسياسيّة الشائكة السائدة فيه، وتصاعد حدّة الأزمات الدوليّة، واتّساع رقعة الحروب والنزاعات والمخاصمات في مختلف أرجاء العالم؛ يعكس

---

(1) سورة البقرة: الآية 30.

حقيقةً مرّة مفادها أنّه على الرغم من نجاح الإنسان في مجالات العلم والثقافة وبلوغ ذروة التقدّم والتطوّر العلمي وتأسيس المؤسّسات الاجتماعيّة والمنظّمات المدنيّة المتنوّعة، فإنّه لا زال حديث العهد في قيادة هذا النظام على طريق العقلانيّة والسعادة والصفاء والثبات للمجتمع البشري، ولا زال يفصله عن الحالة المنشودة بونٌ شاسع.

إنّ تلك الأهداف السامية لا يتيسّر تحقيقها إلاّ في ظلّ إرادة المجتمع العالمي برمّته وهيمنة العقلانيّة على كلّ مفاصل الحياة والحركة الإنسانيَّة، وهو ما يعني العودة إلى دائرة المعنويّات والكرامة على أساس التعاليم الإلٰهيَّة النبيلة.

ومن هذا المنظار، يحظى انعقاد الندوة الإقليميّة الأولى حول «الإسلام والقانون الدولي الإنساني» بمبادرة من اللجنة الدوليّة للصليب الأحمر، والتي انعقدت في الحوزة العلميّة في قم المقدّسة، بأهمّيّةٍ كبيرة في هذا المجال، ويمثّل فصلاً جديداً في سياق تحقّق تلك الأهداف السامية؛ إذ إنّه من خلال تسليط الضوء على الأُسس والمقوّمات المشتركة النابعة من الفطرة الإنسانيّة، يمكن التقدّم خطوات مؤثّرة في طريق ترسيخ وتعزيز أركان الأخلاق الإلٰهيَّة، وبسط السلام والوئام المبتني على الكرامة، وذلك عن طريق نشر وتطبيق التعاليم والعناصر الفطريّة والإنسانيّة المشتركة.

وقد أكّد جميع المختصّين والعاملين في هذا المجال أنّ هذه الندوة قد تمكّنت من تحقيق الأهداف الأوّليّة المرسومة لها، واستطاعت فتح نافذةٍ جديدة في مجال طرح المفاهيم الضروريّة والحديثة، والتعامل الفكري البنّاء مع المؤسّسات الحوزويّة، وبالتالي فهي تمثّل حركة مباركة وميمونة من شأنها ـ إذا ما تواصلت ـ أن تشعل بوارق الأمل والثقة في متاهات اغتراب الإنسان المعاصر عن ذاته وضياعه في دهاليز الحياة العصريَّة، ما يؤدّي إلى أن تكون

حافزاً للعديد من الخطوات المثمرة في طريق صيانة الهويّة الحقيقيّة للإنسان وحياته الطيّبة وكرامته وسموّه.

والآن، فالمتوقّع من الحوزة العلميّة في قم والمراكز والدوائر والمؤسّسات العلميّة والثقافيّة التي كانت ولا زالت تلعب دوراً فريداً في هذه النشاط الحيويّ، أن تواصل حمايتها ودعمها القويّ لديمومة المسيرة الفاعلة والمتواصلة في المجتمع، حاملةً نداء السلام والمحبّة والمودّة، ورمزاً للتعامل والتعارف بين أتباع الأديان الإلٰهيَّة والمنادين بشعار الكرامة الإنسانيَّة.

لقد أثبتت الحوزة العلميّة مرّةً أخرى ـ بإدراكها وفهمها الصحيح لهذه المسألة ـ امتلاكها للإمكانيات الواسعة في التعاطي مع الأفكار المختلفة وبحث الموضوعات والمفاهيم المتنوّعة، وأبرزت قدرتها الفائقة علي طرح التعاليم والقيم النبيلة في سياق أدبيّاتٍ مناسبةٍ ومضامين مؤثّرة، وكشفت من خلال رحابة صدرها وبنيتها، وبالأدلّة العلميَّة والعمليَّة، عن قدراتها الضروريَّة في مسيرة التعامل مع الثقافات والمناهج والمشارب والأفكار والرؤى المختلفة.

لقد كان من حصيلة ذلك التعاون والمؤازرة والتعاضد، تقديم المقالات والدراسات ـ التي نُظّمت ودُوّنت في مجلّدين باللغة الفارسيَّة برعاية ودعم جمعيّة الهلال الأحمر في الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، وترجمة أكاديميّة العلوم والثقافة الإسلاميّة لقسم من هذه المقالات باللغة العربيّة والتي يضمّها هذا الكتاب ـ إلى العلماء والمفكّرين السائرين في هذا الطريق ـ؛ علّها تكون الزاد المناسب والسراج الذي ينير درب الحكماء والصلحاء والأحرار، بغية التمهيد لعالمٍ يسوده الصلح والصفاء والعدل والنجاح والفلاح والكرامة.

وفي الختام، حريّ بنا تقديم الثناء الوافر إلى كلّ من أسهم في إنجاح هذا المشروع، وأبدى تعاملاً وتعاوناً بنّاءً وبذل جهداً في هذا

المجال، بدءاً بالدوائر المختصّة، ومروراً بالجامعات والمراكز العلميَّة المختلفة، وانتهاءً بالباحثين والمحقّقين الأجلاء الذين لم يدّخروا جهداً في رفد هذه الندوة، وأخصّ بالذكر منهم أكاديميّة العلوم والثقافة الإسلاميّة، كما لا يفوتني أن أشدّ على أيدي جميع الباحثين والمفكّرين والمثقّفين الذين رافقونا في مسيرتنا هذه.

وآخر دعوانا أن الحمد للَّه ربّ العالمين.

الأمانة الدائمة لندوة

«الإسلام والقانون الدولي الإنساني»

قم

الفصل الأول

المبادئ النظرية دراسات ومقارنات

القانون الدولي الإنسانيّ
وأُسسه الفلسفية في الإسلام

محمد حسين طالبي[1]

تعريب: رعد الحجَّاج

تمهيد

تحاول هذه الدراسة تسليط الضوء على ما يُعدّ حقاً إنسانياً في الإسلام ـ فضلاً عن كونه قانوناً إنسانياً ـ وتحليله تحليلاً فلسفياً. وعلى هذا الأساس، سنبدأ بدراسة مفهوم مفردة «حقّ»، ثم نلقي نظرة فلسفية إلى مسألة الحقّ. وبعد ذلك نشير إلى أنواع الحقوق ـ أي حقّ الله وحقّ الإنسان ـ وأُسسها الفلسفية. وأخيراً نبيّن الأُسس الفلسفية لأنواع الحقوق الإنسانية في الإسلام.

1 ـ ماهيّة الحقّ:

إنّ مفردة «الحقّ» تعادل كلمة (right) في اللغة الإنكليزية، وكلمة

(1) دكتوراة في فلسفة القانون، من جامعة مانشستر.

(droit) في الفرنسية، و(recht) في الألمانية. وثمّة إجماع من قِبَل علماء القانون على المضمون المفهومي لهذه الكلمة.

أما بعض فلاسفة القانون المعاصرين في الغرب مثل جوزف راز تبعاً لجرمي بنتام ذهبوا إلى أنّ الحقّ ينطوي على لون من المنفعة؛ لذا اشتهرت هذه النظرية في إطار معنى الحقّ بنظرية المنفعة (interest theory). فقال أتباع هذه النظرية: بما أنّ كل نوع من الحقّ يستلزم لوناً من التكليف على صاحبه، والتكليف يستبطن التزاماً بمنح ذي الحقّ منفعةً ما؛ فمفاد الحقّ نوع من المنفعة[1]. وبهذا يكون للحقوق ـ حسب رؤية هؤلاء ـ درجات مختلفة بلحاظ مقدار الانتفاع بها، كما أنّ لذوي الحقّ مراتب متنوّعة أيضاً. ولا شك في أنّ صاحب الحقّ قد يكون فرداً، أو مجموعة من الأفراد، أو مجتمعاً إنسانياً، أو عالمياً، أو بضعة مجتمعات، أو حيواناً، أو كافّة الأحياء التي تعيش في بيئة واحدة؛ لكنّ تلك الموجودات على كل حال لا تكون صاحبة حقّ إلّا إذا امتلكت ضرباً من المنفعة في عملية التقابل بين الحقّ والتكليف.

وإذا ما أردنا تقييم النظرية الآنفة الذكر على أساس المعايير المستقاة من التعاليم الإسلامية، يجب أن نقول: مفردة «الحقّ» في هذه النظرية غير جامعة للأفراد وغير شاملة للمصاديق كافّة؛ ذلك أننا سنبيّن لاحقاً أن الله ـ جلّ وعلا ـ أحد أصحاب الحقّ قطعاً. فمن حيث إنه تعالى واجب الوجود يكون لذاته المقدّسة درجات غير متناهية من الكمال، ولا حاجة له بالمنفعة أبداً؛ بينما له حقوق جمّة.

أما النظرية الأخرى الرائجة في أوساط فلاسفة القانون الغربيين

---

(1) أنظر: Jones, Peter, «Rights,houndmills»: palgrave, p 26-32.

بشأن مفهوم الحقّ فتُعرف بنظرية الاختيار (choice theory) وتُنسب هذه النظرية في دائرة فلسفة القانون الأنجلو ساكسوني إلى العالِم الإنكليزي هارت، وقد تمسك بها كثير من الفلاسفة إلى الآن. وفحوى هذه النظريّة هو أنّ الحقّ نوع من تسلط شخص ذي حق على متعلق الحقّ. وبعبارة أخرى: لذي الحقّ مطالبة المكلّف بأداء التكليف أو إسقاطه عنه[1].

هذه هي النظرية التي يتبنّاها فلاسفة القانون المسلمون؛ وانطلاقاً من ذلك يُعبَّر عن الحقّ في الفقه الإسلامي بـ«الخيار» أحياناً؛ أي صاحب الحقّ مختار بين المطالبة بمتعلّق الحقّ وبين إبراء ذمّة المكلّف منه.

ويبدو أنّ هذا التعريف لمفردة «الحقّ» ليس جامعاً لكافّة المصاديق. وبعبارةٍ أخرى: لا يستوعب هذا التعريف كافة الحقوق واجبة الاستيفاء؛ ولإيضاح ذلك نطبّق ما ذُكر على حقّ الحياة مثلاً، فهو أحد الحقوق المسلّمة للإنسان في كافّة المجتمعات البشرية، حيث يستفاد من التعاليم الإسلامية أنّ الله ـ تعالى ـ، خالق الإنسان، وهب الحياة للإنسان ليتمكن من اقتفاء مسيرة التكامل عبر الاستفادة التامة من الحياة. ورغم أنّ الحياة والسلامة حقّ مُسلّم من حقوق البشر، والآخرون مكلفّون بتجنّب ما يعرّض الحقّ المذكور للخطر أو يسلبه؛ فالناس أنفسهم غير مسلّطين على هذا الحقّ وهم أصحابه؛ أي أنهم غير مختارين في العزوف عن امتلاكه بأن ينهوا حياتهم أو إسقاط التكليف عن عاتق الآخرين المتمثّل في تجنّب ما يهدّد الحياة والسلامة.

أما بلحاظ البُعد المعرفي فالتعريف الأفضل الذي يمكن صياغته

---

(1) Ibid.p.6-32.

للفظ «الحقّ» في دائرة فلسفة القانون فهو: «التمتع بشيء»، وكلمة «شيء» في هذا التعريف تعني «امتلاك صفةٍ ما» أو «أداء عملٍ ما أو تركه». والذي يبدو أن هذا التعريف لمفردة «الحقّ» جامع لكافّة مصاديق الحقّ من جهة ومُخرج للأغيار عن دائرة الحقّ من جهة ثانية؛ فالتمتع لا يعني الانتفاع ليقال: الشخص المتمتع ينال منفعة حتماً، وعلى أساس هذا التعبير يمكن لله ـ تعالى ـ أن يكون ذا حقّ أيضاً. كما أنّ حقيقة التمتع لا تلازم نوعاً من السلطة؛ أي إجازة الترك ليقال: لصاحب الحقّ التخلّي عن حقّه، بل هي بمنزلة الجنس للأمور الواجبة وغير الواجبة. بناءً على ذلك، يلاحَظ في ماهيّة الحقوق واجبة الاستيفاء نوع من امتلاك وصفٍ أو أداء عملٍ.

2 ـ وجود الحقّ:

بعد التعرّف، على مفهوم الحقّ، يجب دراسة البُعد الوجودي المحكيّ عن هذا المفهوم؛ ليتّضح نوع الوجود الذي يحكي عنه مفهوم الحقّ.

إنّ إلقاء نظرة وجودية (أنطولوجية) إلى محكيّ المفاهيم الكلية في وسعه تقسيمها إلى فئات ثلاث[1]؛ ذلك أنّ المفهوم الكلّي:

إما قابل للحمل على الأمور الموضوعيّة والحسّية؛ أي إن اتّصافه خارجي، كمفهوم الإنسان الذي يُطلق على الأفراد في الخارج.

وإما يُحمل على المفاهيم والصور الكلية فقط؛ إن أي اتّصافه ذهنيّ، كمفهوم النوع الذي يجمع في الذهن صفة ماهيّة الأفراد ذات الحقيقة المتفقة.

---

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، **تعليم الفلسفة**، ج1، الدرس 15.

هذا ويكون محكيّ المفهوم الكلّي في الصورة الثانية موجوداً ذهنياً دائماً، ومفهوم كهذا يشكّل أحد العناوين الموجودة في علم المنطق؛ ولهذا السبب يُطلَق على هذه المجموعة من المفاهيم «المفاهيم المنطقية»؛ فمفاهيم من قبيل مفهوم الجنس، الفصل، النقيض والعكس مفاهيم منطقية.

ثمّ إنّ النوع الأول من المفاهيم، المفاهيم التي تُحمل على الأشياء الخارجيّة، تُقسّم إلى قسمين:

1 ـ المفاهيم التي ينتزعها الذهن من موارد خاصّة بصورة تلقائية؛ أي إنّ ذلك المفهوم انعكاس ذهنيّ مباشر لحقيقة خارج إطار الذهن. وبعبارة أخرى: حينما يواجه ذهننا الموجودات الواقعية فإنه يدرك ماهيّتها الجوهرية والعرضية مباشرةً؛ أي من دون تصرّف فيها، وتسمّى مثل تلك المفاهيم «مفاهيم ماهويّة». وتقع كافّة الماهيّات الأرسطية العشرة ـ مقولة الجوهر ومقولات العرض التسعة ـ ضمن هذه المجموعة من المفاهيم، فمفهوم الإنسان على سبيل المثال مفهوم ماهوي.

2 ـ المفاهيم المتأتّية من نوع من القياس بين حقيتين أو أكثر خارج إطار الذهن؛ فمحكيّ مفاهيم كهذه ليس بمفهوم، وإنما هو حقيقة يكشفها العقل بعد إجرائه مقارنة بين حقيقتين خارجيتين أو أكثر. بناءً على ذلك، تمتلك هذه المفاهيم منشأً للانتزاع الخارجي، ويُطلق عليها «مفاهيم فلسفية». فمثلاً: ينتزع الذهن مفهوم العلّيّة من مقارنته بين أمرين حقيقيين أحدهما يرتبط بالآخر وجوداً، حيث تتولّد من تلك المقارنة مفاهيم العلّة والمعلول. بناءً على ذلك، محكيّ مفاهيم العلّة والمعلول والعليّة ليس هو الماهيّات، بل صيغة وجود بعض الحقائق التي يقارن الذهن بينها.

ولو أردنا تطبيق مفهوم الحقّ على ما نحن فيه لوجدنا أنه مفهوم فلسفي، وهو يتأتى في مورد الفاعل ممكن الوجود والمختار من مقارنة علاقته بالكمال الواقعي المنشود الذي يمكن بلوغه في أعقاب القيام بفعلٍ ما. أما في ما يتصل بواجب الوجود الذي هو فاعل مختار أيضاً فيُنتزع مفهوم الحقّ من مقارنته بهدف فعله، وإن لم يكن مراده من أداء الفعل بلوغ الكمال.

بناءً على ذلك، يمكن معرفة حقوق الله تعالى على ضوء معرفة هدفه ـ جلَّ وعلا ـ من الخلق الذي هو فعله، ومقارنته بفعله. ولمعرفة حقوق الإنسان يجب بدايةً تحديد الكمال الواقعي للإنسان، ثم نسبته إلى ذلك الكمال. وباختصار: تمهيد كافّة السُبل لبلوغ الفاعل المختار هدفه المنشود؛ أي استخدام كافّة الوسائل التي توصله إلى ذلك الهدف، تُعدّ من مصاديق حقوقه[1]. وبعبارةٍ أخرى: الصلة بين كل فاعل مختار وهدفه المنشود باللحاظ الفلسفي هي علاقة ضرورة بالقياس؛ أي إن تلك الحقوق هي علّة لتأمين الهدف.

3 ـ حقوق الله:

إنّ هدف الله تعالى من خلق الإنسان في هذا العالم متعلّق لنوعين من الإرادة (التكوينية والتشريعية)؛ فالإرادة التكوينية تعلّقت بهدف أن يتمّ توفير الأرضية اللازمة للتكامل الاختياري للإنسان بحيث يتمكن بإرادته من الوصول إلى مقام خليفة الله في الأرض في ظلّ العبودية والقرب فيما لو رغب في ذلك في هذه الدنيا. وقد أمّن تعالى هذا الهدف ببيان مسار التكامل أو سبيل التقرّب إلى البشر من جهة، ومنحه مستلزمات قطع ذلك السبيل كإعطائه أصل الوجود (أي

---

(1) المراد من الهدف المنشود للإنسان كماله الاختياري، كما إن المقصود من الهدف المنشود لله تعالى غاية فعله.

الحياة والسلامة) والاختيار والقدرة على السير في طريق العبودية من جهة ثانية. إذاً، لله تعالى حقّ تكوينيّ بالنسبة إلى إيجاد تلك الأمور.

أما متعلَّق الإرادة التشريعية لله ـ تعالى ـ فهو التكامل الاختياري للبشر. وبعبارة أخرى: بما أن الله كمال مطلق، فإنه يحب كافّة الكمالات، وقد أراد للإنسان (أي أحب له) أن يبلغ الكمال؛ لذا وفّر له جميع وسائل هذا الهدف التشريعيّ. بناءً على ذلك، لله تعالى حقّ تشريعيّ بالنسبة إلى هذا الهدف التشريعي، والحقّ التشريعيّ مقابل للحقّ التكوينيّ. والمراد من الحقّ التشريعيّ لله ـ جلّ وعلا ـ أن تكون أعمال الإنسان وسائر الموجودات الأخرى المختارة مطابقة لإرادته التشريعية. وعلى هذا الأساس، فإنّ القيام بأيّ فعل مخالف للإرادة التشريعية له سبحانه؛ أي ارتكاب أي لون من ألوان المعصية، يوجب تضييع حقّ الله ـ تعالى ـ[1].

4 ـ الحقوق الأساسية للإنسان:

الهدف المنشود من أداء الإنسان لعمله هو بلوغه الكمالات المعنوية، أي الكمالات الأخلاقية؛ بناءً عليه، يحقّ للإنسان من أجل تحصيل تلك الكمالات ـ التي هي كمالات واقعية ـ توفير الأدوات اللازمة لذلك. وطبقاً للتعاليم الإسلامية يمكن اعتبار التقرّب إلى الله تعالى؛ أي عبودية البشر له ـ جلّ وعلا ـ، محوراً ومرتكزاً

(1) أثبتت التجارب أن أكثر من يضيع حقّه في هذا العالم هو الله تعالى، وإن كان الشخص الذي يرتكب المعصية يضرّ نفسه بإضاعة حقّ الله، كما إن الشخص المطيع ينتفع بأداء حقّ الله قبل غيره.
قال تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [سورة الإسراء: الآية 7].
وقال كذلك: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ [سورة فصّلت: الآية 46].
وقال أيضاً: ﴿وَمَن يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَىٰ نَفْسِهِ﴾ [سورة النساء: الآية 111].

لكافّة الكمالات الحقيقيّة للبشر[1]. أما التساؤل القائل: لمَ يُعدّ الوصول إلى الكمال الواقعي ـ أي القرب من الله تعالى وعبوديته ـ معياراً لتكوّن حقوق الإنسان؟ فيمكن الإجابة عنه في ضوء التعاليم الدينية في الإسلام على النحو الآتي:

قال تعالى في مُحكم كتابه الكريم: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[2]؛ فحقيقة الإنسان على أساس كلام الله في القرآن الكريم هي روح الإنسان التي تمثّل مظهراً لنوره تعالى. من هنا، تهبط هذه الروح من عالم الأمر إلى عالم الناسوت[3] لتستقرّ في بدن الإنسان، وبعد أن تكمل مرحلة التكامل الاختياري تفارق البدن مرّةً أخرى لتلتحق بعالم الملكوت المجرّد عن المادة تماماً، وتقرّ في جوار رحمة الله ونعمته حتى يحين أوان رجوعها إلى البدن مجدداً[4]، وتمنحها محكمة العدل الإلٰهيّ إذناً بالدخول إلى الجنّة وتخلّد فيها ما بقي الدهر.

لذا، بما أنّ الهدف التكويني لله تعالى من خلق الإنسان في هذا العالم تمهيد الأرضية لبلوغه الكمال، وهدف الإنسان من أداء أعماله تحصيل الكمال الواقعي، فللّه وللإنسان على حدّ سواء الاستفادة من الوسائل التي تؤمّن لهما تحقيق هذا الهدف.

إلى ذلك، ذكرنا أنّ الهدف المنشود من حياة الإنسان بلوغ الكمال الواقعي الذي لا يتسنّى على ضوء التعاليم الإسلامية، إلّا في

---

(1) يمكن استنباط تلك الحقيقة من قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [سورة الذاريات: الآية 56].

(2) سورة الحجر، الآية: 28.

(3) قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [سورة الإسراء: الآية: 85].

(4) لهذا السبب قال تعالى: ﴿وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۝١٠٠﴾ [سورة المؤمنون، الآية: 155].

ظلّ عبودية الله سبحانه. وبالنظر إلى الهدف المذكور، يحقّ للإنسان أن يسلك الطريق التي توصله إلى الكمال المطلوب، وإن لم يُلتفَت إلى تلك الحقوق في القوانين البشرية الوضعية في بعض المجتمعات؛ وهذا النوع من حقوق الإنسان هو الأساس لكافّة الحقوق الإنسانية الأخرى. وعلى هذا الأساس، ثمّة قيمة ذاتيّة لبلوغ الإنسان إلى الكمالات المعنوية، وسائر الأمور تجد لها قيمة في هذا العالم كحقّ إنسانيّ هي ذات قيمة تبعية؛ أي تكتسب القيمة حينما تقع في مسار التكامل الاختياري، والحقوق الاقتصادية والقضائية والسياسية و... من هذا القبيل. وبهذا يكون حقّ التكامل المعنوي للإنسان هو المعيار لقياس سائر الحقوق الأخرى؛ لذا ينبغي إبداء الاهتمام اللازم بقضية التكامل في كافّة شؤون الحياة بصفتها أهم الأمور الموجودة.

وفي مسيرة وصول الإنسان إلى الكمال المنشود، ثمّة حقوق أساسية منحها الله تعالى للإنسان بصورة تكوينية أو تشريعية، ولا يملك أحد سلبه إياها؛ ذلك أنّ مسألة تطوّر وتكامل البشر من أهم الأمور التي يجب احترامها في جميع جوانب الحياة، في السلام والوئام أو الحرب والصراع.

والمُراد من حقوق الإنسان الأساسية هو ما يتوقّف بلوغ الإنسان الرفاه والسعادة الأبدية على استيفائه ومن هذه الحقوق: حقّ الحياة (السلامة)، وحقّ القدرة، وحقّ العلم، وحقّ الاختيار. وبعبارة أخرى: يجب امتلاك الإنسان في مسيرة تكامله المعنوي أربع صفات بالحد الأدنى، تُعدّ كل منها حقاً ضرورياً له في مسيرة تكامله المعنوي وفلاحه الأبدي، هي:

1 ـ يجب أن يعلم الإنسان طريق الكمال؛ أي ينبغي أن يمتلك علماً بشأن كيفية قطع المسيرة، وقد وضع الله تعالى ذلك تحت تصرّف البشر بصورتين:

أ ـ إما أودعه في فطرة البشر بشكل فطري، فيحتاج إلى الرجوع إلى عقله فقط دون الحاجة إلى أمر آخر لمعرفة ذلك.

ب ـ وإما أبلغ البشر بطريقة قطع مسيرة التكامل عن طريق الوحي للأنبياء؛ أي تشريع الأديان.

2 ـ من أجل حصول الإنسان على التكامل المعنوي، يجب أن تكون له القدرة للسير في مسيرة التكامل.

3 ـ يجب أن يكون وصوله إلى الهدف ناشئاً عن اختياره؛ أي لا بدّ من أن يكون مختاراً في اختيار مسيرة الكمال والانطلاق في السير فيها.

4 ـ الشرط الآخر لقطع مسيرة التكامل هو امتلاك الحياة؛ فغير الموجود في هذه الحياة الدنيا لا يسعه بلوغ الكمال قطّ.

ويُستشفّ من هذه الحقوق الأربعة أنه بغية وصول الإنسان إلى مقام خلافة الله في الأرض، يتطلب حصوله على حقّ أساس آخر من بين حقوق الإنسان هو حقّ الكرامة، وحقّ الكرامة عبارة عن حفظ عزّة النفس الإنسانية؛ فلأجل هذا الأصل منح الله الإنسان جميع الحقوق الإنسانية المذكورة ليتمكن من نيل أسمى الكمالات في ظلّ الاستفادة منها. وحقّ الكرامة حقّ غير مشروط؛ أي ينبغي احترام كافّة البشر أينما حلّوا ومهما كانت لغتهم أو لونهم أو دينهم ومعتقدهم، مجرد امتلاكهم روحاً أُفيضت عليهم من عالم الأمر. وربما اهتدى الضالّون وسعوا إلى كشف الحقيقة وأحرزوا موجبات السعادة الأبدية في هذه الدنيا لا لشيء إلّا امتلاكهم لتلك الروح الإنسانية القابلة للتكامل.

من هنا، عمل الدين الإسلامي الحنيف والرسول الكريم والنبي الكريم (ص) وأئمة الهدى (ع) دوماً على إرشاد البشر إلى الدفاع عن

حقّ الكرامة على أكمل وجه ممكن. وبناءً على ذلك، نهى الإسلام عن سلب أي واحد من تلك الحقوق الأساسية؛ لأنّ سلب أيّ واحد منها يؤديّ إلى سلب حقّ الكرامة؛ لذا قال تعالى في مُحكم كتابه الكريم: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[1]. يُفهم من هذه الآية الشريفة أنّ حقّ الحياة لكل إنسان بمنزلة حقّ الحياة لكافّة الناس.

يشار إلى أنه ربما يزول حقّ الكرامة عن الإنسان نهائياً بفعل تمسكه بعقيدةٍ ما أو أدائه لعملٍ ما؛ وذلك حينما يسقط الشخص معنوياً بسبب الاعتقاد أو العمل المذكورين، وإذا به يفقد الاستعداد للتكامل. فعلى سبيل المثال، يخلّد المشرك في العذاب في عالم الآخرة من وجهة نظر الإسلام ما لم يتب قبل موته؛ كما أنّ قتل الإنسان المؤمن من منظار القرآن الكريم عن عمد من جملة الأعمال التي لا يُغفر لصاحبها أبداً، فيؤكد على استحقاقه للخلود في العذاب[2]؛ ذلك أنه أضاع حقّ الكرامة والعزّة عن نفسه تماماً؛ بناءً عليه، يُحكم عليه بالموت في عالم الدنيا أيضاً.

هذا، وقد ورد في الروايات الإسلامية عبارات تؤكد أن احترام الإنسان المؤمن وعزّته أكثر احتراماً من قِبلة المسلمين التي تحظى باحترام كبير جداً، كما أنّ فلسفات كثير من الأحكام الإسلامية تؤكد لزوم احترام الإنسان ورعاية حقّ كرامته؛ فحرمة الغيبة، والتهمة، والتصرّف العدوانيّ بأموال الناس، والإضرار بالآخرين، وعشرات الموارد الأخرى تعكس حقّ الكرامة للإنسان في الإسلام.

---

(1) سورة المائدة: الآية 32.

(2) ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [سورة النساء: الآية 93].

5 ـ القانون الدولي الإنسانيّ في الإسلام:

انطلاقاً من أنّ الهدف الإلٰهيّ من خلق الإنسان هو توفير الأرضية اللازمة لبلوغه مرتبة الكمال، فإنّ الروح الكلية الحاكمة على القوانين الإسلامية تحضّ على الهدف المذكور باستمرار، وتأمين هذا الهدف يبتني على سلسلة من الأصول التي يقف حقّ كرامة الإنسان على رأسها. ولا ينبغي احترام الحقّ المذكور في أوقات السِلم فقط، بل يجب حفظه في الحرب كذلك؛ لذا نجده قد شرّع القوانين المتصلة بالحرب بحيث تؤدّي إلى أقلّ الخسائر وسفك أقلّ قدر من الدماء من أجل تحقيق الهدف الكلّي وصون الكرامة الإنسانية. ومن هنا، حرّم في الحرب الأعمال التي لا تنسجم مع عزّة وكرامة الإنسان والتي تمنعه من متابعة مسيرة التكامل.

وعلى هذا الأساس، وضع الإسلام قوانين وأحكام خاصّة في زمن الحرب تتكفل بحفظ كرامة الإنسان. وفي ما يلي نورد جزءاً من القانون الدولي الإنسانيّ وحقوق من يساهم بصورة أو بأخرى في الحرب أو لا يساهم فيها:

5 ـ 1. من لم يشارك في الحرب:

عن أبي عبد الله (ع) قال: **كان رسول الله (ص) إذا أراد أن يبعث سريّة دعاهم فأجلسهم بين يديه، ثم يقول: «سيروا بسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملّة رسول الله، لا تغلوا، ولا تمثّلوا، ولا تغدروا، ولا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا امرأة....»**[1].

ومن الجليّ أنّ مراد رسول الله النبي (ص) من أولئك من لم

---

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج11، باب جهاد العدو وما يناسبه، الباب 15، الحديث 2.

يشترك في مقاتلة المسلمين؛ ذلك أنّ لهؤلاء حقّ الكرامة والاحترام، لعدم تلاشي استعدادهم للتكامل. من هنا، روي عن الإمام الصادق (ع) حديث آخر عن رسول الله النبي (ص)، قال: « ...**لأنّ رسول الله (ص) نهى عن قتل النساء والولدان في دار الحرب إلّا أن يقاتلن....**»[1].

وقال الإمام عليّ (ع) لأصحابه في «حرب الجمل»: «**ومن أغلق بابه فهو آمن**»[2].

أما من انبروا لقتال الحكومة الإسلامية، فلا كرامة لهم ويستحقون الموت؛ لأنهم يبغون الفساد في الأرض وتضليل الناس وإقفال أبواب التكامل والسعادة البشرية.

5 ـ 2. أسرى الحرب:

انطلاقاً من أنّ الدين الإسلامي هو دين الرحمة، فهو يسعى إلى هداية الناس إلى الصراط القويم؛ من هنا، أوصى أتباعه بعدم قتل الأسير ولا تعذيبه ولا إيذائه. وإن دلّ هذا على شيءٍ فإنما يدلّ على الاحترام الكبير الذي يوليه الدين الإسلامي للإنسان، وإن لم يكن من أتباع هذا الدين؛ لاحتمال أن يثوب يوماً إلى رشده فيطّلع على الحقيقة ويقتفي مسيرة الهداية ويحاول بلوغ التكامل لينال السعادة الأبدية.

وفي هذا الإطار، روي عن عليّ بن الحسين (ع)، قال: «**إذا أخذت أسيراً فعجز عن المشي، ولم يكن معك محمل فأرسله ولا تقتله، فإنك لا تدري ما حكم الإمام فيه**»[3].

---

(1) المصدر نفسه، الباب 18، الحديث 1.

(2) المصدر نفسه، الباب 24، الحديث 2، 3، 4.

(3) المصدر نفسه، الباب 23، الحديث 2.

كما أن السلوك المفعم بالحنان للإمام عليّ (ع) في آخر لحظات حياته مع قاتله عبد الرحمٰن بن ملجم المرادي الذي كان أسيراً بيد أبنائه يكشف النقاب عن سيرة الأئمة (ع) الزاخرة بالمحبة والرأفة تجاه الأسرى.

قال الإمام عليّ (ع): «**إطعام الأسير والإحسان إليه حقّ واجب**»[1].

كما روي عن الإمام جعفر بن محمد الباقر الصادق (ع) أنه قال: «**إطعام الأسير حقّ على من أسره**»[2].

5 ـ 3. جرحى الحرب:

بما أنّ الإسلام بصدد هداية الناس لكي يبلغوا مراقي الكمال باختيارهم، لذا فهو يحاول استثمار جميع الفرص المتاحة لهدايتهم على أكمل وجه ممكن. وأحد تلك الموارد، الأمر بعدم قتل الجرحى في ساحة الحرب؛ علّ هذه الرأفة والحنوّ يدفعهم إلى وضع الخطى في مسيرة الهداية بعد الشفاء.

لذا روي أنّ عليّاً (ع) كتب إلى مالك وهو على مقدمته في «يوم البصرة» بأن «**لا يطعن في غير مقبل، ولا يقتل مدبراً، ولا يجهز على جريح**»[3].

5 ـ 4. البيئة:

أ ـ في ساحة الحرب:

أحد مستلزمات رعاية حقّ الكرامة الإنسانية حال الحرب صيانة

---

(1) المصدر نفسه، الباب 32، الحديث 3.

(2) المصدر نفسه، الباب 32، الحديث 1.

(3) المصدر نفسه، الباب 24، الحديث 2.

بيئته وتجنّب الإخلال بها، وقد ورد عن نبي الإسلام (ص) والأئمة المعصومين (ع) تعاليم ووصايا في هذا المجال أيضاً.

قال رسول الله (ص): «...**ولا تحرقوا النخل، ولا تغرقوه بالماء، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تحرقوا زرعاً... ولا تعقروا من البهائم ما يؤكل لحمه إلّا ما لا بدّ لكم من أكله**»[1].

إنّ النهي عن تلك الأمور وما شاكل مما يتسبّب بإحداث إرباك في حياة الناس يدلّ بوضوح على أنّ الدين الإسلامي دين الرحمة والرأفة والإيثار؛ إذ إنه يسعى إلى استئصال شأفة الظلم والفساد من على وجه البسيطة بأقلّ الخسائر؛ ليتسنّى التمهيد لبروز المواهب المعنوية للإنسان في مسيرة تهذيب النفس.

ب ـ في غير ساحة الحرب:

روي عن أبي عبد الله (ع) قال: قال أمير المؤمنين (ع): «**نهى رسول الله (ص) أن يُلقى السُمّ في بلاد المشركين**»[2].

وعلى هذا الأساس، يتّضح أنّ الإسلام يرفض بشدّة استخدام كلّ ألوان الأسلحة النووية والكيمياوية والميكروبية في ساحات الحروب وخارجها أيضاً.

كما يحرّم الإسلام قصف المدن وتدمير المرافق الحيوية المستخدمة من قِبَل عامة الناس كالطرقات والجسور وغيرها مما لا دخل له في كسب الحرب أو دحر العدو.

ولا يجيز كذلك الحؤول دون وصول الإمدادات الغذائية إلى

---

(1) المصدر نفسه، الباب 15، الحديث 3.

(2) المصدر نفسه، الباب 16، الحديث 1.

القوى المتخاصمة والمواطنين العاديين قبل احتلال مناطق سكناهم وبعدها.

ولم يأتِ المنع عن كلّ ذلك إلّا لحماية حقّ الكرامة الإنسانية؛ ليبقى طريق التكامل مفتوحاً في وجوه هؤلاء، ليتسنّى لهم بلوغ السعادة الأبدية لو شاؤوا. وهذا هو الهدف الغائي من خلق الإنسان وتشريع الأديان وبعثة الأنبياء.

النتيجة

مفهوم الحقّ في دائرة فلسفة القانون مفهوم فلسفي، وهو يعني «التمتع بشيءٍ أو امتلاك صفةٍ ما أو أداء عملٍ ما أو تركه»، ويُنتزع من ملاحظة العلاقة بين الفاعل المختار وبين الهدف من فعله. وبما أنّ الهدف الرئيس للإنسان من حياته بلوغ السعادة؛ لذا فهو يمتلك حقوقاً أساسية في إطار مسيرته إلى الكمال المنشود، وقد منحها الله ـ تعالى ـ إياه بصورة تكوينية أو تشريعية، وليس لأحد سلبها منه؛ ذلك أن مسألة تكامل الإنسان أهم أمر يواجه الإنسان في جميع مفاصل حياته، في زمن السِلم أو الحرب.

وبناءً على ذلك، يعتبر حقّ الحياة (السلامة) وحقّ القدرة وحقّ العلم وحقّ الاختيار أركاناً أساسية لحقوق الإنسان، كما أن وجود هذه الحقوق واستحقاق الإنسان لبلوغ مقام خلافة الله في الأرض يشير إلى حقّ أساس آخر في القوانين البشرية، يُطلق عليه اسم «حقّ الكرامة»، وحقّ الكرامة هو حفظ عزّة النفس الإنسانية؛ فلأجل هذا الأصل منح الله الإنسان جميع الحقوق الإنسانية المذكورة ليتمكن من نيل أسمى الكمالات في ظلّ الاستفادة منها، وحقّ الكرامة حقّ غير مشروط.

من هنا، عمل الدين الإسلامي الحنيف والرسول والنبي

الكريم (ص) وأئمة الهدى (ع) دوماً على إرشاد البشر إلى الدفاع عن حقّ الكرامة على أكمل وجه ممكن. بناءً على ذلك، نهى الإسلام عن سلب أيّ واحد من تلك الحقوق الأساسية؛ لأنّ سلب أي واحد منها يؤدي إلى سلب حقّ الكرامة.

ولا ينبغي احترام الحقّ المذكور في أوقات السِلم فقط، بل يجب احترامه في الحرب كذلك؛ لذا نجده قد شرّع القوانين المتصلة بالحرب بحيث تؤدي إلى أقل الخسائر وسفك أقل قدر من الدماء من أجل تحقيق الهدف الكلّي وحماية الكرامة الإنسانية. ومن هنا، حرّم في الحرب الأعمال التي لا تنسجم مع عزّة الإنسان وكرامته.

ولهذا السبب يحوي الإسلام قوانين خاصّة للحرب، تؤمّن صيانة حقوق من يقع عرضة لدمار الحروب، وحقّ الكرامة عمدة تلك الحقوق.

المصادر

القرآن الكريم

- محمد بن حسن الحُرّ العامليّ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ط6، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1412ق، ج11.
- محمد تقي مصباح، تعليم الفلسفة، طهران، مركز طباعة ونشر منظّمة الإعلام الإسلامي، ج1.
- Jones, Peter, (1994) Rights, Houndmills: Palgrave.

المباني والأُسس الفلسفية
للقوانين الإنسانية في الإسلام

مرتضى يوسفي راد[1]

تعريب: علي عباس الموسوي

مقدّمة: عرض للإشكالية والإطار النظري للبحث

إنّ القانون الإنساني هو أيضاً من الحاجات البشرية الأساسية بنحو صار قضية شغلت البشرية حتى في ظلّ الحياة البدائية الأولى؛ أي الحياة الطبيعية، وذلك حرصاً من الإنسان على ضمان حياته وبقائه، وعلى ما امتاز به عن سائر الموجودات وبأبسط أنواع التمايز والاختلاف. هذه القوانين والحقوق التي تقارنت المطالبة بها مع بدء الخليقة وبداية حياة الإنسان ومع أول إدراكاته لمعنى الحياة والوجود؛ فهو منذ البدء يرى أنّ له الحقّ في أن يراعي الآخرون حقوقَه في حالات الحرب والسلم؛ نعم، إنّ ملاحظة الموضوع من منظور المباني النظرية قد يصل بشخص ما إلى تبنيّ أنّ هذه الحقوق لا بدّ من

(1) باحث وعضو هيئة علمية في: «پژوهشكده علوم وانديشه سياسي».

أن تُراعى من قِبل الآخرين إذا تعلّقت به؛ ولكنه لا يرى للآخرين الحقّ عليه في ذلك، كما أنّ من الممكن لهذه المباني النظرية أن تؤدي ببعض الأفراد إلى تبنّي مقولة الحقّ المتبادل، فله حقّ على الآخرين وللآخرين حق عليه، ولكن الميل لدى كل فرد من أفراد البشر قائم على رعاية ما له من حقوق. ولذا لا خلاف في أصل ثبوت مثل هذه الحقوق والإحساس بالحاجة إليها، بنحو يرى الناس كافّة أنّ حياتهم وبقاءهم يتوقفان على هذه الحقوق؛ كالأسير والجريح الذي يواجه الموت لو لم تُمدَّ يد المساعدة إليه؛ فإن مثل هذا الشخص يدرك بفطرته أن له الحق في عدم التعامل معه كأنّه يشكّل تهديداً وخطراً؛ بل له الحق في تقديم العون والمساعدة إليه لتكتب له النجاة من الموت.

إنّ معالجة مسألة القانون الدولي الإنساني والاهتمام بها من قِبَل مختلف المجتمعات والأمم يشهد على أن كافّة أفراد البشر، في أي مجتمع كانوا وإلى أي قوم انتموا يملكون إدراكاً مشتركاً عن الحياة البشرية بنحو يرون فيه أنّ هذه الحياة متمايزة عن حياة سائر الموجودات، ولها متطلبات لا تتوافر لدى سائر الموجودات، وإن كان لسعة ذلك أو لحدوده ارتباط بالتعريف الفلسفي المُتبنّى من قِبلَ أي اتجاه أو مذهب بنحو يختلف عن سائر الاتجاهات والمذاهب.

يختلف تحديد الإنسان لهذه الحقوق وما يتفرع عنها كما يختلف الطريق الذي يسلكه لتحديد هذه الحقوق في المجتمع والنمط الخاص الذي تكون عليه، وذلك طبقاً لكونه مخلوقاً يسير إلى هدف وإلى غاية في حياته، وهذا الهدف قد حُدّد له من قِبَل المذاهب الفلسفية والإلٰهيّة أو طبقاً للحقيقة والمنزلة التي تتبناها لمرتبة وجود الإنسان في عالم الوجود، أو طبقاً لنوع الغاية والحقيقة التي تراها له تلك المذاهب الفلسفيّة والإلٰهيّة.

والسؤال الأساس الذي تعالجه هذه الدراسة هو: ما هي المباني الفلسفية للقانون الدولي الإنساني في الإسلام؟ ونسعى في هذه الدراسة إلى تحديد تلك المباني الفلسفية التي يقوم على أساسها هذا القانون في الإسلام وتوضيح مضامينها التي كانت سبباً لاختلاف الحقوق الإنسانية في الإسلام عن تلك التي في الغرب؛ هذا الاختلاف الذي قد يكون في حقيقة هذه الحقوق أو في حجم الالتزام بها أو في فروعها وقواعدها.

أما الإطار النظري لهذا البحث فهو على أساس تقسيم الفلسفة الإسلامية إلى قسمين نظري وعملي، والبحث يقع عن التأثيرات الأساسية لهذين القسمين على حقيقة وقواعد الحقوق الإنسانية. وهذه الدراسة سوف تتوزع على ثلاث نقاط؛ فبدايةً سوف نتعرض لتعريف حقوق الإنسان وموضوع هذه الحقوق، ثم نتعرض لتعريف القانون الدولي الإنساني ونقوم بتعداد مصاديقها، كما نعالج مكانة الإنسان في الإسلام.

وأما في النقطة الثانية، فسوف نجعل البحث فيها عن مجموعة من المباني الفلسفية التي لها مكانتها في النظام الفلسفي الإسلامي. وأما النقطة الثالثة فنخصصها لمعالجة تلك المباني التي تقوم على أساسها القانون الدولي الإنساني والتي تؤكدها مباني الفلسفة العملية في الإسلام.

النقطة الأولى

المفاهيم

حقوق الإنسان هي من المفاهيم التي يمكن تتبع المعنى المراد منها من خلال ملاحظة الفهم المشترك لدى كل فرد من أفراد الإنسان. وموضوع هذا الإدراك هو ذلك الشيء الذي يدركه البشر

دون ملاحظة أي فلسفة خاصة أو هدف خاص من هذه الحياة، ودون الاعتماد في ذلك على أي دين أو مذهب خاص.

إنّ اختيار أي اتجاه ليسير عليه الإنسان في هذه الحياة، أو أي هدف يبغي الوصول إليه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنظرة التي يتبناها أي اتجاه لهذه الحياة، ويتطلّب البشر نوعاً من الحياة الطبيعية انطلاقاً من كونه موجوداً من موجودات هذا العالم، وهذه الحياة تستلزم نوعاً من الحاجات الضرورية للبقاء. والحقوق هي الضمانة لهذه الحاجات الضرورية للحياة وللبقاء. وتعتمد هذه الحقوق على الحاجات الطبيعية للإنسان بما هو إنسان مهما كان الاختلاف بين أبناء البشر في الثقافات، الفلسفات، الآمال والأديان؛ فهي حقوق لا تعتمد على ثقافة أو مذهب فكري أو عقيدي خاص ولا تتعلّق بمجتمع أو دولة أو أمة بعينها[1].

ويعود الدافع للمطالبة بهذه الحقوق أولاً: إلى النجاة من الاحتقار أو الإهانة؛ وثانياً: إلى التعايش السلمي في ظل الحريّة والعدالة والسلام العالمي؛ ومبنى هذه الحقوق الكرامة الذاتيّة للإنسان.

أما القانون الدولي الإنساني فهو القواعد التي تدافع عن تلك الحقوق التي يراها المجتمع الدولي لأولئك الأفراد الذين لا علاقة مباشرة لهم بالحروب التي تدور بين الدول أو الحروب الداخلية؛ كالجرحى، النساء، الأطفال والأسرى. فهي (مجموعة من القوانين والمقررات الهدف منها حماية حقوق الإنسان أثناء الحروب والنزاعات المسلّحة)[2].

---

(1) محمد تقي جعفري، **تكاپوي انديشه ها**، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، 1377هـ. ش، ص291.

(2) مصطفى محقق داماد، **حقوق بشردوستانه بين الملل: رهيافت إسلامي**، ص66.

إن وقوع الحروب العالمية والدولية والداخلية في القرن العشرين وما رافقها من خسائر في الأرواح وغير الأرواح في حقّ من لا دور أساس ومباشر له في الحرب، كالنساء، الأطفال والأسرى، والمؤسسات والمراكز التي تهدف إلى تأمين سلامة الناجين والمتضررين من الحروب كالمستشفيات والعاملين فيها، ذلك كله أدّى إلى يقظة ضمير المجتمع العالمي ليتبنى القول بوجود حقوق لهؤلاء الأفراد ولهذه المؤسسات بنحو تبقى مصونة من أن تلحقها الأضرار التي تسبّبها تلك الحروب.

إنّ منشأ إقرار هذه القوانين هو ضمير المجتمع البشري الذي نهض لحماية الأفراد العاجزين عن المشاركة في الحرب والذين عانوا أضرار هذه الحروب. وهذه اليقظة في الضمير البشري كانت سبباً لتتحول إلى حاجة عامة ومطلب دولي لكي يكون بالإمكان من خلالها تضييق دائرة الحرب سواءٌ أكانت داخليّة أم دولية بالأفراد أم المراكز العسكرية ذات الدور الفاعل في الحرب.

«القانون الدولي الإنساني والمعروف بقوانين النزاعات المسلّحة أو قوانين الحرب هي مجموعة من القوانين التي تحفظ الأفراد المشاركين في الحرب أو العاجزين عن المشاركة، وتَحُدُّ من استخدام آلات القتل»[1].

إذاً، دور القانون الدولي الإنساني حماية الإنسان في حالات الحرب. ويهدف هذا القانون إلى وضع بعض القوانين والمقررات التي تمنع من استخدام أسلحة الدمار الشامل، الأسلحة الكيماوية وكذلك تمنع من قتل الأسرى، والنساء، والأطفال وتمنع أيضاً من إلحاق الخسائر الروحية والمالية والإنسانية إلى المناطق المحيطة

(1) كميته بين المللي صليب سرخ به سؤالات شما پاسخ ميدهد (اللجنة الدولية للصليب الأحمر تجيب عن أسئلتكم)، ص 17.

بساحة الحرب؛ فهي تهدف إلى منع كل ما يؤدي إلى قتل النساء، الأطفال، الشيوخ والأسرى، ومن استخدام أسلحة الدمار الشامل وانتشار الأمراض التي يتسبّب بها استخدام السلاح الكيميائي، ومن تدمير المستشفيات ونحو ذلك من المراكز.

إنّ ما يمكن أن يكون مؤثّراً في القانون الدولي الإنساني وفي الالتزام العملي بالقواعد والقوانين الموضوعة هو الكرامة الإنسانية التي تعترف بها كافّة المجتمعات البشرية، والمتوقّع من كافّة الدول وممن هم على رأس السلطة رعاية هذه القوانين والمقررات أثناء الحروب[1].

ويرجع الفرق بين القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان إلى السعة الزمانية والمدى الذي تشمله على مستوى أفراد الإنسان، وإنّ اشتركا معاً في انطلاقهما معاً من حيثية الكرامة الإنسانية والسعي لحفظها وصيانتها؛ فالقانون الدولي الإنساني يُطبّق في النزاعات المسلّحة سواءٌ أكانت دولية أو محلية، وهو يمنع أطراف النزاع من مهاجمة مَن لا يشارك في القتال، كما يمنعهم من استخدام الأسلحة التي تؤدّي إلى خسائر غير مبرّرة، وأما حقوق الإنسان فهي مجموعة من القواعد التي تهدف إلى تحسين حياة الفرد في المجتمع ضمن أي ظرف كان[2]. أو بعبارةٍ أخرى، القانون الدولي الإنساني يشمل كل من يكون مظنّة للحوق الضرر به بسبب الحرب وأثناء النزاعات المسلّحة، وأما حقوق الإنسان فهي القوانين الناظرة إلى الحالات الإنسانية في حالات السِلم[3].

---

(1) **رعايت حقوق بشردوستانه بين المللي** (احترام القانون الدولي الإنساني)، الترجمة الفارسية: دبيرخانه كميته ملي حقوق بشردوستانه، 1383، ص 43.

(2) المصدر نفسه، ص 29.

(3) **حقوق بشردوستانه بين الملل: رهيافت إسلامي**، ص 66.

تنقسم أنواع المنع التي تفرضها قواعد القانون الدولي الإنساني على الدول إلى أقسام عديدة. فبعضها يهدف إلى حماية ضحايا الحرب[1]، وبعضها يهدف إلى حماية وحفظ الأماكن والأموال المرتبطة بالشأن الثقافي، وبعضها يهدف إلى الحفاظ على المناطق المدنية وغير العسكرية كالبنى التحتية، وبعضها يهدف إلى المنع من إلحاق الأذى أو الإبادة، وبعضها يهدف إلى الحد من استخدام بعض الأسلحة الحربية كالمنع من استخدام السلاح الكيميائي[2]. وبعضها يهدف إلى تجنيب وحفظ بعض الأماكن الخاصة أو بعض الأفراد كتجنيب المستشفيات والعاملين فيها أو المسعفين الضرر الذي قد يلحق بهم.

القانون الدولي الإنساني في الإسلام

من المسلّم به ضرورة وجود قوانين تحمي الإنسان من المخاطر غير العادية الناشئة من الحروب؛ بل إنها تمنع من إشعال نار الحرب أولاً ومن أن يلحق ضرر الحرب مع فرض وقوعها ضحايا الحرب والقوى والمراكز التي تتولى تقديم المساعدات الإنسانية. وهذه الحقوق والقوانين تبتني على الكرامة الذاتية التي منحها الله ـ عزَّ وجلَّ ـ لهذا الإنسان والتي تتجلى في الإدراك الفطري والوجداني لدى الإنسان في الميل إلى احترام هذه القوانين إذا تعلّقت به، وما يراه من ضرورة وحاجة إليها. بناءً عليه، فالإسلام يؤيد هذه القواعد مع قطع النظر عن المصاديق التي تباينت عليها المجتمعات البشرية، ولهذه القوانين أساسها الديني والعقيدي واحترامها هو أحد التكاليف الشرعية.

---

(1) معاهدة جنيف الثانية ـ آب/ أغسطس 1949، والمادتان 3 و4 من البروتوكول الإضافي الملحق بمعاهدة جنيف ـ آب/ أغسطس 1949، وبروتوكول حماية الممتلكات الثقافية أثناء النزاع المسلّح ـ لاهاي، 1954.

(2) **بروتوكول جنيف الأول والثاني والثالث والرابع**، أكتوبر 1980 ـ 1995.

نعم لا ننفي وجود بعض الاختلاف بين القوانين الإنسانية الإسلامية والقانون الدولي الإنساني في المباني والأصول، بل وفي المصاديق وفي قواعد هذا القانون والتي سوف نشير إليها لاحقاً.

والإنسان في الفكر الإسلامي مضافاً إلى ما يتمتع به من كرامة ذاتية، فإنه المؤهل للخلافة الإلهيّة. وهذا الأمر هو سبب تكريمه الخاص الذي يمتاز به عن سائر المخلوقات. وبهذا لا بدّ من أن تكون الحقوق المقررة له في حالات الحرب ناظرة إلى هذه الخصوصية والمكانة التي له عند الله، كما لا بدّ أن تكون ناظرة إلى الهدف والغاية من وجوده في سلسلة مراتب الوجود؛ فمضافاً إلى الكرامة الذاتية التي يتمتع بها الإنسان والتي تشكّل الضمانة لاحترام الحقوق الإنسانية، فهو يتمتع بالكرامة الناشئة من المكانة الخاصّة للإنسان في الفكر الديني، وكذلك الالتزامات الخاصة الأخرى التي ينبغي مراعاتها، والتي تتمتّع عند المؤمنين بها بسند قوي.

النقطة الثانية

المباني النظرية للحقوق الإنسانية في الإسلام

المُراد من المباني الفلسفية للحقوق الإنسانية في الإسلام هو تلك الإجابات التي يتبناها الإسلام عن بعض الأسئلة الفلسفية كالسؤال عن السبب في ضرورة وضع قواعد وقوانين تؤدّي إلى حماية النساء والأطفال والمعاقين وغيرهم من أضرار الحرب، وعن السبب في ضرورة اتّباع السلوك الإنساني مع الأسرى، وعن السبب في المنع من استخدام أسلحة الدمار الشامل.

في معرض الإجابة لا بد من النظر في التعريف الذي تتبناه الفلسفة الإسلامية للإنسان، والمكانة التي تضعه فيها. وكذلك الحال

في نظرة الإسلام إلى الحياة والوجود. فما هو الهدف وما هي الغاية من حياة هذا الإنسان؟ هل الحرب خير أم شر؟ ما هي منزلة الحياة الدنيوية والأخروية بالنسبة للإنسان؟ وهل ثمة اختلاف بين ما يعتبره القانون الإنساني أساساً لاحترام الحقوق، وبين ما يجعله الإسلام أساساً لذلك؟ وما هو نوع الاختلاف والتمايز هذا، فهل يرجع ذلك إلى نوع النظرة إلى الوجود وإلى الإنسان ومكانته في عالم الوجود وعند الله عزّ وجلّ؟

فهل المباني التي تُلزم الإنسان باحترام القوانين الإنسانيّة ترتبط بنظرة خاصة إلى الإنسان في الإسلام؟

وما هو مدى تأثير هذه المباني كمّاً وكيفاً في الحقوق الإنسانية؟

إن المباني الفلسفية في الإسلام هي تلك المجموعة من الأصول والأسس العامة ذات المنشأ الديني والوحياني والتي ترجع إلى نوع نظرة الإسلام إلى الإنسان وإلى الوجود. وهذه الأصول تنقسم إلى صنفين: نظري وعملي. والمُراد من الأصول النظرية هي تلك المجموعة من الأصول التي تعتمدها الفلسفة الإسلامية ذات الطابع الاستشرافي أو العلمي ولا يكون أمر وجودها أو عدم وجودها بيد الإنسان. وأما الأصول العملية فهي تلك التي لها ارتباط بالعمل والميول ويكون أمر وجودها أو عدم وجودها بيد الإنسان كاللطف والإحسان إلى أسرى الحروب أو معوقيها.

وثمة في النظرة الإسلامية رابطة وثيقة بين (الموجود والمعدوم) النظري وبين (ما ينبغي وما لا ينبغي) العملي، بنحو تكون الحقائق الوجودية والنظريات المفسرة للوجود منشأً وسبباً للأثر العملي؛ فكل (ما ينبغي) في الدين يرجع في نشأته إلى ما هو موجود وإلى الحقائق الوجودية، وكل (ما لا ينبغي) والمنهي عنه يرجع في نشأته إلى ما لا يليق وما ليس بحق لدى خالق العالم. بناءً عليه، فإن كافّة الأوامر

الدينية والشرعية المتعلقة كمّاً أو كيفاً بالسلوك أثناء الحرب يرجع إلى المصالح والمفاسد الواقعية وينشأ من وجود الخير والشر، والله ـ عزّ وجلّ ـ أمر بكل ما فيه خير ومصلحة ونهى عن كل ما فيه شر ومفسدة. إذاً ثمة صلة وثيقة بين النظام الفلسفي والأنطولوجي في الإسلام، وبين النظام الحقوقي الذي يكفل تنظيم أعمال الإنسان المسلم وسلوكه. وسوف نتعرض هنا لتلك الطائفة من المباني النظرية التي تشكّل بنياناً نظرياً لسلوك الإنسان المسلم أثناء الحرب.

أصل التوحيد: كون الوجود والإنسان مرتبطين بهدف وغاية

إنّ الغاية النهائية للوجود وللإنسان طبقاً لهذا الأصل رفض أي معبود إلّا الله، ورفض كل ما يبعد الإنسان عن عبوديته لله عزّ وجلّ، وكل ما يشغله عن إظهار العبودية والتسليم والطاعة والاتّباع لغير الله (سواءٌ ارتبط ذلك بعبادة الشيطان أو عبادة هوى النفس أو عبادة الطواغيت والقوى المتسلطة والظالمة والمعتدية)، وإثبات الوحدانية لله عزّ وجلّ وعبادة الواحد الأحد، والسير نحو هدف واحد هو الله ـ عزّ وجلّ ـ، والرضا والتسليم لأوامره، وهيمنة ذلك على كل فعل وسلوك واعتقاد يؤمن به الإنسان.

ويلخص القرآن الكريم في آيةٍ واحدةٍ هذا الهدف الواحد وتلك الحركة العامة وذلك الكمال الوجودي وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[1]؛ فالله ـ عزّ وجلّ ـ هو مبدأ الوجود وإليه منتهى هذا الوجود؛ فهو منشأ كافّة الكمالات وهو نهاية هذا المسير؛ فهو البدء وبه الختم. وكافّة الكمالات والاستعدادات في كافة الموجودات ـ ولا سيّما الإنسان منها ـ منشأها منه ومسيرها إليه.

---

(1) سورة البقرة: الآية 156.

طبقاً لذلك، لا يملك الإنسان الاستقلال عنه؛ فالله عزّ وجلّ هو مبدأ وجوده، ولا بدّ من أن يكون هدفه السير نحو الوصول إلى توحيده ونيل الرضا الإلٰهيّ والتسليم التام له ليصل إلى كمال التوحيد. وعليه لا مشروعية لكل عمل يمنع من الوصول إلى هذا الهدف وإلى هذه الغاية والذي يقف حائلاً أمام مسيرة التوحيد كهوى النفس وكالحرب والقتل والظلم وسفك الدماء والاعتداء على الآخرين، وما يكون مشروعاً هو كل ما يكون سبباً ووسيلة للوصول إلى هذه النهاية المتمثلة في التوحيد.

أصل الكرامة الذاتية

يتمتع الإنسان في الفكر الإسلامي بالكرامة الذاتية، ومنشأ هذه الكرامة خلق الله عزّ وجلّ له، وكل ما خلقه الله عزّ وجلّ هو خير بمقتضى اللطف والحكمة الإلٰهيّة، وإن كانت جهة الخير في الأشياء مختلفة نظراً لاختلاف ماهيّتها وشأنها الوجودي في سلسلة مراتب الوجود. وكل نفس من النفوس لها نفس محترمة سواءٌ ما كان منها يتمتع بجسم كامل ومكتمل أو لا، صغيراً كان أم كبيراً أو ما كان منها جنيناً في الرحم قد ولجته الروح؛ وبناءً عليه، فكل نفس لها احترامها ولا يجوز الإضرار بها وفاعل ذلك مجرم ومذنب ومؤاخَذ ومستحقّ للعقوبة والقصاص.

وقد قال تعالى: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾[1].

والإنسان وإن كان يشارك الحيوانات في الجنس بالمعنى المنطقي لمصطلح جنس؛ ولكنه نظراً لما يتمتع به من إرادة واختيار

(1) سورة المائدة: الآية 32.

ولما يمتاز به عن سائر الحيوانات من قوة العقل والإدراك كانت حقيقته متمايزة بل وأفضل من سائر الحيوانات، وبسبب هذا التمايز وهذه الأفضلية كانت الطبيعة تحت سيطرة هذا الإنسان يتصرف فيها بما يؤدّي به للوصول إلى مصالحه ومنافعه، وهذه النظرة إلى الإنسان تختلف عن نظرة الفكر المادي الغربي الذي لا يرى تمايزاً جوهرياً وذاتياً بين الإنسان وسائر الحيوانات، بل يرى أن منشأ التمايز والاختلاف هو عوامل خارجية وعرضية ورتبية.

ويشكّل هذا الأصل الأساس الذي تقوم عليه سائر الأصول والحقوق ومنها أصل الحرية الذاتية للإنسان، وهو طريق خلاصه من العبودية والاسترقاق، ومتى وقع الإنسان في أسر العبودية والاسترقاق فإنّ عليه أن يتمسك بأسباب الخلاص من ذلك، ليحرر نفسه. وقد ورد عن أمير المؤمنين عليّ (ع) في ذلك قوله: «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً»[1].

لقد كان المسلمون في صدر الإسلام وعلى الرغم من البيئة الثقافية المهيمنة في ذلك الزمان يسعون وبمختلف الطريق عند وقوع أسرى الأعداء والخصوم في أيديهم إلى إطلاقهم وذلك من خلال التوسل بطرق هادفة ومدروسة كإعلان الأسير لإسلامه، أو تعليمه للمسلمين أو أداء الفدية[2].

وكذلك الحال بالنسبة لكل من فرضت عليه الحرب ظروفاً جديدة مختلفة عما كانت عليه حاله قبل الحرب، فلا بدّ من السعي لحفظ كرامته وإنسانيته، واحترام حقه في العيش إلّا أن يكون عاملاً

---

(1) **نهج البلاغة**، نشر مشرقين، الكتاب 31.

(2) الحُر العامليّ، **وسائل الشيعة**، قُم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1416هـ ش، «كتاب العتق».

مباشراً في الحرب وكان من عِداد القوى المحاربة.

ومن الموارد التي يمكن استحصالها من خلال الرجوع إلى الآيات والروايات والكتب الفقهية للأعلام الفقهاء عدم جواز قتل الأطفال، النساء والمجانين[1]؛ بل إنّ إجماع فقهاء الإسلام قام على حفظ النساء والأطفال[2].

وقد ورد في المصادر الحديثية أن رسول الله نبي الإسلام (ص) لما علم أنّ عدّةً من المسلمين قاموا بقتل بعض الأطفال بحجة أن المشركين قاموا بذلك، غضب من ذلك ونهاهم عن قتل الصغار.

فليس من المشروع في الإسلام قتل من لا يشارك في الحرب بشكل مباشر[3]. بل المشروع من القتال في الإسلام هو ما كان في سبيل نشر الدين والدفاع عن النفس أو العرض أو الدين[4]. وأما لو وقعت الحرب بين المسلمين وغيرهم، فأسلم الكفار كافّة أو بعضهم فيحرم الاستمرار في قتالهم إن أسلموا جميعاً أو الاستمرار في قتال من أسلم منهم[5].

أما من ترك الحرب والقتال فخرج بذلك عن عديد القوى المحاربة كالجرحى والمرضى في ساحة الحرب، فإن الكرامة الذاتية تفرض حفظ حقوقهم الأولية والرئيسة، أي حق الحياة والحد الأدنى

---

(1) انظر: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج 21، 1981، ص 69 ـ 70؛ الشهيد الثاني، **شرح اللمعة الدمشقيه**، قُم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ج 2، ص 393.

(2) السيّد مصطفى محقق داماد، **دين، فلسفة وقانون**، طهران، شهاب ثاقب وسخن، 1378، ص 413.

(3) مرتضي مطهري، **مجموعة آثار**، صدرا، ج 2، ص 221.

(4) المصدر نفسه.

(5) **شرح اللمعة الدمشقيّة**، ج 2، ص 398.

من الحاجات. إذاً، فحقُّ كل من كان في أي دولة سواءٌ أكانت غالبة أم مغلوبة، وسواء كان أسيراً أم غير أسير أن يُقدَّم له العون، ولا يجوز قتله. وعن أمير المؤمنين (ع) في نهج البلاغة أنه قال: «فإذا كانت الهزيمة بإذن الله فلا تقتلوا مُدبراً، ولا تصيبوا مُعوراً، ولا تجهزوا على جريح»[1].

كما أنّ من اللوازم المترتّبة على حقّه في الحياة حقّه في المأكل المشرب والملبس والمسكن؛ فللأسير الحق في ذلك كلّه، وليس للدولة التي لديها أسرى أن لا تبالي بذلك، وهذه الحقوق الإنسانية محفوظة في الإسلام. بل إن الإسلام يتجاوز الحقوق الإنسانية حيث يحكم بحقّ الحيوانات في المأكل والمشرب ويمنع من قتلهم إلّا إذا كان ذلك في سبيل تأمين حاجة الإنسان كحاجته إلى الطعام[2].

ولا تختص الكرامة الذاتية للإنسان بحالة حياة الفرد الإنسانيّ، بل تشمل حالة موته أيضاً؛ فإذا كانت الطبيعة الإنسانية ترفض المُثْلَةَ بالميت، فإن الإسلام يؤيد ذلك الرفض، ويحكم بحرمة ذلك، ليكون عدم القيام بذلك أساساً دينياً أيضاً[3].

ومن الأصول الأخرى التي تثبت تمسكاً بأصل الكرامة الذاتية للإنسان الحقّ في الحياة؛ فالحياة في الإسلام هي موهبة إلٰهيّة وهي حق أصيل وأوّلي للإنسان، وهو حقّ مكفول للناس كافّة؛ ولذا نهى الله تعالى عن أي نوع من أنواع سلب الحياة قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[4].

---

(1) **نهج البلاغة**، الكتاب 14

(2) الإمام السجاد (ع)، **رسالة الحقوق**.

(3) أبو الفضل شكوري، **فقه سياسي إسلام**، مركز انتشارات دفتر تبليغات حوزه علمية، قم، 1377، ص 382.

(4) سورة الأنعام: الآية 151.

بل إنّ الإسلام يرى حياة الفرد مرتبطة بحياة الجماعة؛ ولذا فلكل فرد حقّ الحياة وحقّ تكوين العائلة والعيش معها. ويرى الإسلام مثل هذا الحقّ لكافّة أفراد الأسرة الواحدة؛ ولذا يثبت الإسلام حقّ كل فرد من أفراد الأسرة في العيش مع سائر أعضاء الأسرة، وهذا يعطي للأسرى بحكم تنقيح المناط الحقّ في اللقاء مع أعضاء أسرتهم.

بل إنّ حفظ الإسلام لحقّ الحياة يصل حدّاً يمنع الإسلام فيه من استخدام شيء إذا كان سبباً لقيام ظروف تؤدّي إلى هلاك إنسان وإن لم تكن علّةً لذلك الهلاك، أو إذا كان استخدام ذلك الشيء بلا غاية وبلا هدف[1]؛ وطبقاً لهذا الأصل لا يمكن استخدام السلاح إذا كان عبثاً وبلا غاية، كما لا يمكن توجيه السلاح إلى أحد إلّا أن يكون مقاتلاً حاملاً للسلاح. وقد ورد في كتب التاريخ وفي السيرة العمليّة للمسلمين أن الخليفة الثاني عُمَر بن الخَطّاب (ـ 23هـ./ 644م.) عزل خالد بن الوليد (ـ 21 هـ./ 642م.) لأنه قتل عدوّاً لا يستحق القتل، وقال: إنّ سيفَ خالد فيه رَهَقٌ[2]، وكذلك لا بدّ من احترام حقّ الحياة للعابرين من المدنيين ولا ينبغي لأحد التعرّض لهم بسوء[3].

وهذه الخصوصية التي تمتاز بها الحقوق الإنسانية في الإسلام تتسع لتثبت حقّاً للأفراد المقيمين في محيط ساحة الحرب. وقد جاء الإسلام بهذا قبل أن تقوم الحقوق الإنسانية للمجتمع الدولي بتشريع

---

(1) **حقوق بشردوستانه بين المللي: رهيافت إسلامي**، ص 89.

(2) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار صادر، ج 2، ص 358.

(3) محمد بن الحسن الطوسي، **المبسوط**، طهران، المكتبة المرتضوية، 1387 هـ.ش، ج 2، ص11.

القانون الدولي الإنسانيّ وبعد أن مرّت بتجارب مُرّة في النزاعات بين المجتمعات والدول.

فالأصل في الإسلام هو هداية الطرف الآخر والصفح عن عداوته؛ إلّا أن يريد العدوّ شرّاً بالإسلام ويحيك المؤامرات على الإسلام، فإنّ الحياة وإن كانت أمراً مطلوباً في الإسلام، ولكنها الحياة التي تظللها الهداية الإلٰهيّة والتسليم للحقّ تعالى، مع حفظ أن الأصل حقّ الحياة للعدوّ إذا ألقى السلاح وتخلّى عن عدائه: ﴿فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾[1].

كما ورد في الكتب الفقهية تحت عنوان: مراجعة المشتبه أنّ كافراً لو تخيّل أنّ المسلمين قد أعطوه الأمان فدخل إلى بلاد المسلمين مع أن أحداً لم يعطه الأمان، فلا يجوز قتله بل لا بدّ من إعادته إلى حيث خرج[2].

مبدأ المساواة الإنسانية

مبدأ المساواة هو من المبادئ التي لا يمكن تحقق الكرامة الذاتية للإنسان إلّا من خلاله. وطبقاً لهذا الأصل يتساوى الناس كافّة في الحقوق كما يتساوى الناس جميعاً أمام القانون ولا يُعطى أي إنسان شيئاً ويحرم الآخرون منه.

إنّ الأساس في هذا المبدأ هو وحدانية الله بعنوان كونه ربّاً للناس كافّة، ولذا يتساوى الناس في الدين، الخالق، الأب والأم، هدف الرقي في هذه الحياة، كما يتساوى الناس في ملاك الفضيلة،

(1) سورة النساء: الآية 90.

(2) **شرح اللمعة الدمشقيّة**، ج2، ص 397.

الكرامة الذاتية والوصول إلى الكرامة القيمية والاختيارية، الرزق الحلال، آيات الله، وسائل العيش وفي التكاليف والحقوق والقوانين[1].

على أساس هذا الأصل لا يمكن حرمان أحد من حقّ الحياة ومتطلبات هذا الحق بحُجّة وقوعه أسيراً في الحرب، فلا يمكن حرمانه من الطعام والشراب واللباس والبيئة السليمة والسلامة الروحية والجسمية، كما لا يمكن حرمانه من حقّ الدفاع عن كرامته. ويتمكن مع فرض حرمانه من بعض هذه الحقوق من مراجعة الجهات المسؤولة عن ذلك أو الدفاع عن حقّه، كما أن له الحرية في ممارسة واجباته الدينية.

كما أنّ للجرحى في الحرب الحقّ في الحياة كالأسرى، كما أنّ لهم حقّ الحرية كما أشرنا سابقاً وذكرنا الآيات والروايات الواردة في هذا المجال.

مبدأ الكرامة المكتسبة

من المبادئ التي تشكّل أساساً نظرياً للحقوق الإنسانية في الإسلام، مبدأ الكرامة النابعة من القِيَم والتي تكون اكتسابية. وطبقاً لهذا الأصل النظري، فإنّ الإنسان ونظراً إلى كونه خليفة الله فإنّ له منزلةً رفيعةً عند الله وفي عالم الوجود، وهذا هو ما يطلبه الإسلام من هذا الإنسان ويرسمه له؛ فهو الإنسان الذي يمكنه، نظراً لما يملكه من استعداد فطري وإمكانات تصل به إلى الكمال وبالفطرة إذ إنّ له أولاً شأن الخلافة الإلٰهيّة ويمتلك من خلال الهداية والتعليم

(1) محمد تقي جعفري، **تكاپوي انديشه ها**، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، 1377هـ.ش، ص470 ـ 475.

والتربية من تبديل ذلك الاستعداد إلى عالم الفعلية، أن يصل إلى مقام خليفة الله في هذه الأرض ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1].

وهذا الإنسان هو الذي يليق به أن تسجد الملائكة له، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِآدَمَ فَسَجَدُوٓا۟﴾[2].

وكذلك تكون له قابلية تعلّم الحقائق من الله ـ عزّ وجلّ ـ وتعلّم الأسماء الإلٰهيّة، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[3].

إن كرامة مثل هذا الإنسان لا تفرض ثبوت حقّ الحياة والحرية المطلقة فقط، بل تجعله مستحقّاً لحقّ الحياة الكريمة والطيّبة والحرية المسؤولة وعزّة النفس ونيل الكمال المطلوب وهو أصل الوحدة الحقيقية والنهائية لأفراد البشر كافّة. والقرآن الكريم يتناول مثل هذا الحقّ لمثل هذا الإنسان حيث يقول: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾[4].

وهي الحياة الواقعية والحقيقية التي يستحقّها لا الحياة الطبيعية الممزوجة بالخير والشر، والتي تشكّل خليطاً من السلوك الطبيعي والحيواني والمادي، بل والتي يدخل فيها الظلم والفساد والخديعة والسعي وراء الشهوات والطمع ـ وهي الحياة التي تترافق مع أنواع الكمالات النظرية والعملية.

فجوهر هذا الإنسان وماهيّته هما تجلي الحقّ والأسرار الإلٰهيّة والمعارف الحقيقية[5]. وللإنسان في هذا الفرض منزلة أفضل من

---

(1) سورة البقرة: الآية 30.

(2) سورة البقرة: الآية 34.

(3) سورة البقرة: الآية 31.

(4) سورة النحل: الآية 97.

(5) عبدالله جوادي آملي، **حق وتكليف در إسلام** (الحق والتكليف في الإسلام)، ص 81 و108.

الجماد والنبات والحيوان والملائكة وهو أقرب إلى الله عزّ وجلّ[1]، وحريته في اختياره وإرادته بالوصول بما يملكه من استعداد إيجابي وميل إلى الكمال وهي الحرية التي يُطلَق عليها تسمية الحرية المسؤولة[2].

والإنسان الذي نال تلك الكرامة النابعة من القِيم هو إنسان (بما هو خليفة الله) وليس (بما هو بشر). فهو مسؤول عن مصير كافّة أفراد البشر، وحياته الاجتماعية لا تتمثّل في البيئة الاجتماعية التعاقدية التي تحصل من خلال توافق الجماعة على العيش بشكل سلمي مع بعضهم البعض، بل يرى نفسه في وحدة حقيقية مع بني نوعه، ويحيا على أساس التعاون مع الآخرين في سبيل الخير، ويحيا مع الآخرين حياة تسعى إلى تحقيق الأهداف العليا التي تمتاز بالالتزامات الدينية والأخلاقية. وفي مثل هذه الحياة الاجتماعية لن يكون أي معنى لوقوع الحرب التي تقوم على قاعدة العدوان، وسفك الدماء، والقتل الجماعي، ونهب الأموال العامّة، وقتل النساء والأطفال والشيوخ والمعاقين والأسرى، بل هذه الحياة الاجتماعية يسودها التعاون والمواساة والأخوة وطلب الخير، وما يضمن العمل بهذه الأمور والوفاء بالعهود هو الشخصية التي يكون ذلك من ذاتياتها وليس عن طريق الإجبار والإكراه والأسباب الخارجة عن الذاتيات كالقوانين الاجتماعية ونظام العقوبات ونحو ذلك[3].

انطلاقاً من هذه النظرة، فإنّ للإنسان مكانته ومنزلته وقيمته بما

---

(1) المصدر نفسه، 105.

(2) محمد تقي جعفري، **حكمت أصول سياسي إسلام**، ص 331؛ **وتكاپوي انديشه ها**، دفتر نشر فرهنگ إسلامي 1377هـ.ش، ص 295 و502.

(3) محمد تقي جعفري، **ترجمة وتفسير نهج البلاغة**، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، 1373هـ.ش، ، ج 10، ص190.

يحمله من هدف ومن غاية، والمجتمع الذي يتكوّن من هذا النوع من الأفراد هو المجتمع الفاضل والطيّب الذي تكون دولته وحكومته وسياسته إلٰهيّة وإنسانية. وما يقع من حرب من قِبَل هذا الإنسان سوف يكون حرباً بين الحقّ والباطل وبين جنود الرحمن وجنود الشيطان، والإنسان في نظرته هذه يكون كقول رسول الله (ص) لجيشه عندما بعث به لقتال الكفار حيث أمرهم بدعوتهم إلى الحقّ أولاً؛ لأن ميل واحد منهم إلى الإيمان خير من موتهم على الكفر.

على أساس ذلك، فإنّ كل فرد يشعر بالمواساة ويرى نفسه مسؤولاً عن تلبية نداء من ينادي بحقّ له ويسعى إلى تقديم العون إليه، إذا ضاع حقّه بسبب الحروب الظالمة والتي يتسبّب بها الاستكبار وحب الأنا والسلطة؛ ولا يرى لذلك حدوداً جغرافية أو قومية، بل ما يراه هو أنّ أي مظلوم في هذه الدنيا ضاع حقّه فإن من الواجب الشعور معه والسعي إلى تقديم العون إليه، ومثل هذه النظرة الإنسانية تدفع الإنسان لأداء حقّ كل فرد من أفراد البشر بعنوان كونه فرداً من البشر وأداء ذلك بأحسن وجه؛ وقد ورد عن أمير المؤمنين مخاطباً أصحابه يقول: «لقد بلغني أنّ الرجل منهم كان يدخل على المرأة المسلمة والأخرى المعاهدة فينزع قرطها وخلخالها لا يمتنع منها ثم انصرفوا لم يكلم أحد منهم، فوالله لو أن امرءاً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً، ما كان عندي ملوماً بل كان عندي جديراً»[1]. وهو الذي كان يرعى الأيتام الذين فقدوا معيلهم في الحرب.

فالدين يرى لهذا الإنسان هذه المنزلة والمكانة ويرى فيه روحاً متعالية طالبة للخير والإحسان وفطرة نقية طاهرة، هي التي تدفعه

---

(1) أبو حنيفة الدينوري، **الأخبار الطوال**، الترجمة الفارسية: محمود مهدوي دامغاني، الطبعة الرابعة، طهران، ني، 1371هـ. ش، ص258.

ليكون شريكاً لكل مظلوم دون أن يتوقف في ذلك عند حدود جغرافية محددة فهو يشعر مع كل إنسان تعرض للأذى فدُمّر بيته بسبب الحرب أو احتُلّت أرضه فصار مشرّداً. ومثل هذه الشخصية الإنسانية لا تعيش حالة الشوق لتقديم العون للغير فقط كحقّ إنسانيّ لذلك الغير؛ بل ترى نفسها إلى جانب ذلك المظلوم وتسعى لتقديم كل ما تتمكن من عون، وعنوان الحقوق الإنسانية يصبح عنواناً محدوداً وإطاراً ضيقاً. فإن ما يجري الحديث عنه في المؤسسات الدولية حول الحقوق الإنسانية هي حقوق تمنح للإنسان بما هو إنسان طبيعي يتمايز عن الحيوان في ظل الحروب، وما يقدّمه الإسلام في هذا المجال هو الكرامة الذاتية لهذا الإنسان وقد تقدّم بيان تلك الأصول العامة والقواعد الفقهية، كما تعرضنا بالإجمال لتلك المنزلة الرفيعة للإنسان بما هو خليفة الله في هذه الأرض.

النقطة الثالثة

مباني وأُسس الفلسفة العملية

للقانون الدولي الإنساني في الإسلام

المقصود بمباني وأُسس الفلسفة العملية للقانون الدولي الإنساني في الإسلام هو مجموعة من المبادئ العامة التي لها منشأ سماوي أو تلك المبادئ الفطرية التي أكّدتها التعاليم السماوية ويكون نظرها إلى الجانب السلوكي والعملي، وتهدف إلى تنظيم وتقويم السلوك طبقاً للتعاليم الدينية. والسؤال المطروح هنا: ما هي هذه المبادئ؟ فهل تقوم هذه الأسس والمباني على مبدإ الكرامة الذاتية للإنسان أو أن بعض هذه المبادئ العملية نابع من الكرامة الذاتيّة والبعض الآخر من الكرامة القِيَميّة المكتسبة؟ وما هو مدى تأثيرها على تعزيز القوانين الإنسانية؟

ذكرنا في النقطة السابقة أنّ في الفلسفة الإسلامية علاقة وجودية بين (ما هو موجود وما ليس بموجود) وبين (ما ينبغي وما لا ينبغي) فما ينبغي وما لا ينبغي في العقل والشرع يقومان على أساس ما هو موجود وما ليس بموجود؛ ولمّا كان النظام الحقوقي في الإسلام مبنياً على أساس الرؤية الفلسفية الإسلامية للوجود، ومعتمداً على العقل والوحي، فإن القوانين الإنسانية هي من ضمن النظام الحقوقي في الإسلام، وتعتمد على مباني ذلك النظام الحقوقي والتي تتمثّل في المبادئ التالية:

مبدأ العدالة

المُراد من العدالة هنا مراعاة القسط والعدل في السلوك الإنسانيّ مع الآخرين والتحلّي بالتقوى ومطابقة السلوك للتعاليم الدينية والإلهيّة. لقد أنزل الله شريعة السماء لأجل تنظيم السلوك وتقويمه وتفادي الظلم والعدوان وبهذا تتطابق معتقدات الناس وأفكارهم مع التعاليم الإلهيّة، ويتطابق سلوكهم - في آنٍ واحدٍ - مع الشريعة.

قال تعالى: ﴿ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[1]، وقال أيضاً ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ﴾...[2].

فقد عدّت الآيات الكريمة رعاية العدالة مصداقاً للتقوى والعمل الصالح، وممّا أمر به الله تعالى؛ ومن مصاديق العمل الصالح حفظ حقوق الناس في الحرب إذا أصيبوا بجراح أو وقعوا في الأسر، وكذلك في حفظ حقوق النساء والأطفال والشيوخ، والحذر من أذيّتهم أو ظلمهم، وكذلك الحذر من إلحاق الضرر بمن لم يشارك

(1) سورة المائدة: الآية 8.

(2) سورة النحل: الآية 90.

في الحرب وكذلك عدم إلحاق الضرر بالتراث التاريخي والثقافي الذي يؤثر على حياة الجماعة.

إنّ من يملك إيماناً دينياً، وتكون نظرته إلى الإنسان على أنه كحد أقل مخلوق من مخلوقات الله ـ عزّ وجلّ ـ وأنه خليفة الله على هذه الأرض، فإنّ من المبادئ التي يسير عليها هو حفظ حقوق الناس كافّة والشعور معهم وطلب الخير لهم، ويرى لزاماً عليه بحكم العقل والشرع أن يحفظ حقوقهم الدينية والإنسانية سواءٌ أَكان حفظ حقوق الآخرين مصداقاً لحفظ حقوق الأخوّة الدينية أو حقوق الأخوّة الإنسانية والشراكة في الخلق، هذه الحقوق المدوّنة تحت عنوان: الحقوق الإنسانية. وقد ورد عن الإمام عليّ (ع): «الناس صنفان، إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق»[1]؛ أي إنّ له حقّاً عليك في كلا الحالين.

وقد دعا القرآن الكريم الناس كافّة إلى حفظ حقوق النوع الإنساني؛ لأنّ تقوى الله تفرض عليهم ذلك، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾[2].

كما حثّ أمير المؤمنين عليّ (ع) على تقوى الله في عباد الله وفي بلاد الله، وحذّر من التفريط في حقوق الناس والدواب فقال (ع): «اتقوا الله في عباده وبلاده فإنكم مسؤولون حتى عن البقاع والبهائم»[3].

ولقد أعلا الإسلام من شأن كل فرد من أفراد البشر فجعل قتل نفس واحدة بمثابة قتل الناس جميعاً، قال تعالى: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا

---

(1) **نهج البلاغة**، الرسالة 53.

(2) سورة النساء: الآية 1.

(3) **نهج البلاغة**، الخطبة 167.

﴿بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا﴾[1].

إنّ مثل هذه النزعة في النظر إلى الحياة البشرية تجعل من الإنسان المؤمن أحرص من غير المؤمن على حفظ الإنسان وحقوقه.

مبدأ الرحمة

إنّ مبدأ الرحمة هو من المبادئ العملية والسلوكية للإنسان المتدين. وقد اعتبر الإسلام مبدأً الرحمة مبدأ إنسانياً ومصداقاً من مصاديق العمل الصالح يهدف إلى السعادة والفلاح، وعلى الإنسان المسلم أن يتخذه أساساً يبني عليه سلوكه على مختلف الصعد بما فيها طبيعة التعاطي مع الأسرى والنساء والأطفال والشيوخ أثناء الحرب ومع الكفار الذين لا يحاربون الإسلام.

قال تعالى: ﴿وَٱلۡعَصۡرِ ۝١ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾..[2].

وقال تعالى في آية أخرى: ﴿مَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَنُحۡيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةٗ طَيِّبَةٗۖ﴾[3].

فالقرآن الكريم وطبقاً لهاتين الآيتين الكريمتين ينظر إلى الإيمان والعمل الصالح كمبدإٍ فلسفي تكويني، وكسببٍ حصريٍّ للوصول إلى الاستقامة ونيل السعادة. ومضافاً إلى تحديد هذا المبدإ الفلسفي يكفل الدين والشريعة المنزّلَيْن من الله ـ عزّ وجلّ ـ تحديد مصداق الرحمة فيجعلاها واسعة لتشمل كل ما في هذه الأرض من نبات وحيوان؛

---

(1) سورة المائدة: الآية 41.

(2) سورة العصر: الآيات: 1 ـ 3.

(3) سورة النحل: الآية 97.

كما ورد في الرواية: «ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء».

وقد حدّد القرآن منشأ الرحمة وسعتها في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[1].

فالرحمة بما أنها صفة كمالية وإنسانية فهي ذات منشإٍ إلٰهيّ. وهي في سعتها لا تختص بالإنسان بل تشمل كافّة موجودات هذا العالم.

إذاً، ما يمكن استنتاجه من الآيات والروايات هو أنّ الرحمة هي من الصفات الكمالية لله ـ عزّ وجلّ ـ، وأن الاتصاف بها مصداق من مصاديق العمل الصالح. وقد ورد في الرواية: «الرُّحْمُ والشفقةُ عملُ الأولياء» ولا يخصّها المسلم بقوم دون غيرهم أو بمن يدين بدينه؛ بل يراها صفة حسنة ومن صفات الكمال التي تنطبق على الجميع ومن ضمنهم أولئك الذين لا يشاركون في الحرب بشكل مباشر؛ كالأسرى والجرحى والأطفال والنساء وغير المقاتلين بل وحتى الحيوانات والنباتات طبقاً لما هو المستفاد من الآيات والروايات وما يمليه العقل العملي. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّمَن فِيٓ أَيْدِيكُم مِّنَ ٱلْأَسْرَىٰٓ إِن يَعْلَمِ ٱللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّآ أُخِذَ مِنكُمْ﴾..[2].

مبدأ الالتزام والوفاء بالعهد

من المبادئ الأساسية التي تشكّل منطلقاً للعلاقة بين الأفراد وبين المجتمعات مبدأ الوفاء بالعهد والعمل بالمواثيق، وهو مبدأ

---

(1) سورة الأنبياء: الآية 107.

(2) سورة الأنفال: الآية 70.

تؤمن به الإنسانية لحفظ وجودها وحياتها وهو من المبادئ الطبيعية في النظرة الإنسانية[1]. وهذا المبدأ يشكّل أساساً في الإدراك البشري مهما كان نوعه ومهما كانت طبقته ومن أي قوم أو عرق كان وفي أي زمان أو مكان وجد، وهو سبب العديد من الالتزامات في العلاقات الاجتماعية بين المؤسسات والجماعات وكذلك هو منشأ قيام المواثيق الدولية.

إنّ منشأ هذا الأصل هو الإدراك الإنسانيّ؛ وقد دعا الدين وحثّت الشريعة على العمل بالعهود والمواثيق وحذّرت من نقضها أو عدم الوفاء بها.

وقد أكد القرآن الكريم هذا الأمر في عدد من الآيات وجعله من التكاليف الملقاة على عاتق هذا الإنسان.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ ﴿وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِۖ إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولٗا﴾[2].

وفي آية أخرى يذمُّ الذين ينقضون العهد قائلاً: ﴿ٱلَّذِينَ عَٰهَدتَّ مِنۡهُمۡ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهۡدَهُمۡ فِي كُلِّ مَرَّةٖ وَهُمۡ لَا يَتَّقُونَ﴾[3].

وعقد الذمة هو من مصاديق هذا المبدإ. والذمة تعني إعطاء الأمان وحق اللجوء، وعقد الذمة عقد خاص بين إمام المسلمين أو نائبه وبين فرد أو جماعة من أهل الكتاب وبموجبه تتعهد الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي بمسؤولية الحفاظ على أعراضهم اموالهم وأرواحهم، وتأخذ على عاتقها تأمين ذلك لهم، وعليهم في

---

(1) محمد تقي جعفري، **ترجمة وتفسير نهج البلاغة**، ج 9، ص 177.

(2) سورة الإسراء: الآية 34.

(3) سورة الأنفال: الآية 56.

مقابل ذلك أداء الجزية وهي ضريبة مالية تؤدّى لبيت مال المسلمين[1].

وقد أقام رسول الله (ص) عقود ذمّة مع العديد من أهل الكتاب؛ كنصارى نجران وبني تغلب وجماعات من اليهود، وتعهدّ رسول الله (ص) بمقتضى هذه العقود بحفظهم من كل اعتداء أو تآمر عليهم. كما أقام رسول الله (ص) عهوداً مع القبائل اليهودية المقيمة في المدينة تنصّ على التعايش السلمي وتعهد الطرفين بحفظ أمن بعضهم. ومن هذه العهود ما عُرف بصحيفة أو وثيقة المدينة مع بني عوف، وتنصّ هذه الوثيقة على أن المسلمين واليهود أمة واحدة على أن يعمل اليهود بأحكام دينهم ويعمل المسلمون بأحكام دينهم[2].

وقد نهى الله ـ عزّ وجلّ ـ عن الإخلال بالميثاق والخديعة فيه وحرَّم ذلك مضافاً إلى تحريمه نقض العهد على الإطلاق[3].

مبدأ المحبة والمعاملة الحسنة

من القضايا التي كانت محلاً لاهتمام الفلسفة العملية في الإسلام المحبة والمعاملة الحسنة؛ ويرى الإسلام أن هذا المبدأ يشكّل أصلًا حاكماً على السلوك الإنسانيّ في كافّة الحالات. ولا يوجّه الإسلام خطابه هذا إلى جماعة معيّنة بل يؤكد على المسلمين التعامل بالحسنى مع الناس كافّة سواءٌ المسلم أو الكافر، فلا بدّ من السير في العلاقة مع الآخرين طبقاً للسلوك الإنسانيّ والديني، ومن ذلك تأكيده على الإحسان إلى الأسرى.

---

(1) أبو الفضل شكوري، **فقه سياسي**، ج 2، ص 545.

(2) حميد الله، **أولين قانون أساسي مكتوب در جهان**، ترجمة سعيدي، بعثت، طهران، ص8 ـ 65.

(3) المحقق الحلي، **تذكرة الفقهاء**، ج 1، «كتاب الجهاد».

وقد ورد عن رسول الله (ص) في خطابه لأصحابه محدّداً بذلك طبيعة علاقتهم مع الكفار: «تألفوا الناس وتأنوهم ولا تغيروا عليهم حتى تدعوهم فما على الأرض من أهل بيت مدر ولا وبر إلّا تأتوني بهم مسلمين أحبّ إليّ من أن تأتوني بنسائهم وأولادهم وتقتلوا رجالهم»[1].

مبدأ الإحسان والإيثار

إنّ ما يرمي إليه الإسلام في مجال الحكمة العملية هو إحياء كافّة أنماط المعاملة الحسنة والتي تقتضيها الفطرة الإنسانية؛ إذ إنّ كل فرد من أفراد الناس يرغب في أن تتم معاملته بهذا النحو، ولا يضيق الإسلام من دائرة المعاملة الحسنة في إطار المسلمين، بل يرى أن ذلك حقّ ثابت لكل إنسان سواءٌ أكان حرّاً أم أسيراً، مسلماً أم كافراً. ويحثّ أتباعه على العمل بذلك.

وقد كرّر القرآن الكريم التأكيد على هذا السلوك والحثّ على العمل به إلى حدّ اعتبر فيه المفسرون أنّ سبب نزول الآية الكريمة: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾[2] هو الإحسان والإيثار اللذان بدرا من الإمام عليّ (ع) وأهل بيته، فلقد قسّموا طعامهم لثلاثة أيام بلياليها على المسكين واليتيم والأسير وهم صيام.

النتيجة

تبتني الحقوق الإنسانية في الإسلام على نوعين من الأسس: نظريّة وعملية. وتشمل المباني النظريّة المبادئ الثلاثة: التوحيد،

---

(1) **كنز العمال، باب الجهاد**، الحديث 11130.

(2) سورة الدهر: الآية 8.

الكرامة الذاتية، والكرامة المكتسبة. وطبقاً لهذه الأصول الثلاثة، فإنّ حركة هذا العالم تسير منه وإليه. ومثل هذه الحركة تنظر إلى الإنسان ـ أي إنسان كان ـ على أنه عبد من عباد الله، وأنه الإنسان بما هو إنسان يسير نحو غاية نهائية هي الله عزَّ وجلَّ. وطبقاً لذلك لا بدّ أن تكون مسيرة الإنسان في هذه الحياة نحو تلك الغاية النهائية. كما أنَّ الإنسان ونظراً لكونه مخلوقاً من مخلوقات الله عزَّ وجلَّ ونظراً لكونه أفضل المخلوقات في هذه الأرض، فإنه يتمتع بالكرامة الذاتية. كما أنَّ له، بما له من منزلة وجودية في سلسلة عالم الوجود، مقام الخلافة الإلٰهيّة. ومثل هذا المقام يجعل للإنسان منزلةً خاصّةً في عالم الوجود تؤهله لينال الكرامة المكتسبة. وكل واحدة من هاتين الكرامتين تفرض للإنسان حقوقاً محفوظة له في كافَّة الظروف حتى في حالات الحرب. وهذه الحقوق والالتزامات تزيد عن تلك الحقوق الإنسانيّة المدرجة في القانون الإنسانيّ الدولي والثابتة لأطراف النزاع أثناء الحرب، ولا سيّما لمن كان مسلماً.

وأما المبادئ والأسس العملية لهذه الحقوق فتتمثَّل في مبدإ الرحمة، العدالة، الإحسان والإيثار، الوفاء بالعهود والمواثيق، المحبة والمعاملة الحسنة، ورعاية هذه الحقوق الإنسانيّة هي مصداق من مصاديق الأعمال الصالحة وموجبة لنيل مقام القرب من الله عزَّ وجلَّ. وهذه الأسس العملية وإلى جانب الأسس والمبادئ النظريّة تجعل من سلوك الإنسان مع الناس كافَّة في حالات الحرب سلوكاً يوصف باللطف. وبناءً عليه، فإنَّ القوانين الإنسانية في الإسلام تمتلك دعامةً فطريةً ووجدانيةً، كما تمتلك دعامةً دينيةً وعقيدية؛ وهي تدعو إلى حفظ حقوق الإنسان والالتزام بأدائها، وهذه الدعامة تجعلها أقوى بكثير من الالتزام بالقانون الدولي الإنسانيّ.

الإنسانية بين ثبات
المبادئ الأخلاقية وتغيرها

جواد فخّار الطوسي

تعريب: رعد الحجّاج

1 ـ ثبات الأصول الأخلاقيّة وتغيرها أو أزدواجيتها

1 ـ 1. الأصول الأخلاقيّة:

لا شكّ في وجود أفعال وأشياء في حياتنا الدنيا تدخل في إطار المبادئ والأصول الأخلاقيّة، وإذا ما أردنا تقييمها يمكن لنا تصنيفها ضمن فئات ثلاث:

الفئة الأولى: الأصول الأخلاقيّة التي تمثّل امتيازاً، وتوصف بها الأعمال أو الموضوعات التي نقوم بها عن علم وقصد؛ ومثال ذلك: العلم والبحث العلمي. ومن مواصفات هذه الأصول الأخلاقيّة ما يلي:

أولاً: لها وجود في العالم الخارجيّ وليست ذات وجود تحليلي.

ثانياً: لا يتأتّى كونها أصولاً أخلاقيّة من الآراء المتغيّرة والرؤى المتفاوتة للأشخاص والمجتمعات.

ثالثاً: لا يتوقّف دخولها في نطاق الأصول الأخلاقيّة على الإدراك والشعور؛ وعليه يعتبر حُسْن العلم أصلاً أخلاقياً حتّى لو لم يوجد على ظهر البسيطة شخص واحد ذو شعور يدرك حسن العلم[1].

الفئة الثانية: الأصول الأخلاقيّة التي تعبِّر عن لذّة ومنفعة، وتتّصف بها جلّ أعمالنا والظواهر المتواجدة في العالم؛ فالحكم على المناظر الجبلية الخلابة وتراتيل الطير الجميلة من تلك الأصول؛ إذ إنّها تتسبّب بالمتعة لعين الناظر وأذن السامع[2].

الفئة الثالثة: الأصول الأخلاقيّة التي تمثّل آراءً وأقضيةً حسنةً، وهي عبارة عن الإشادة التي نطلقها للأفعال والظواهر المختلفة؛ فنحن نمتدح السلوك القائم على العدالة ونثني على الصدق ونشيد بهداية الآخرين.

وفي هذا الإطار، تشترك الفئتان الثانية والثالثة في عدم امتلاكهما وجوداً خارجياً[3]، بالإضافة إلى توقّف كونها أصلاً على وجود مدرِكٍ يستشعر حسنها[4].

وكما يلاحظ، فإنّ الفئة الثالثة تبتني على إطلاق الأحكام على الظواهر الموجودة؛ وهو ما شكّل نقطة خلاف جوهرية بين علماء

---

(1) محمد علي الكاظمي، **فوائد الأصول**، ج3، ص 57.

(2) ضياء العراقي، **نهاية الأفكار**، ج2، ص 37.

(3) وإن أمكن في الفئة الثانية تصور واقع خارجيّ من وجود منشإ للانتزاع لهكذا أصول.

(4) العلّامة الحِلّي، **مبادىء الوصول**، ص 86.

المسلمين منذ قديم الأيام في ملاك التحكيم؛ فمنهم من ذهب إلى أنّ الحاكم هو القانون وحده، ومنهم من قال إنّ العقل البشريّ هو المرجع والحاكم في تحديد القيم والأصول الأخلاقيّة لا القانون.

2 ـ 1. الثابت والمتغيّر:

تقسّم القيم والأصول الأخلاقيّة التي يدركها العقل العملي إلى قسمين:

الأول: الأصول الأخلاقيّة المطلقة التي لا تشترط ضرورتها وحسنها بشرطٍ.

الثاني: الأصول الأخلاقيّة المشروطة أو المقيّدة التي لا يحكم العقل العملي بحسنها، إلا بعد توفّر شروطها.

أما القسم الأول فحسنه ذاتيّ أو اقتضائيّ، خلافاً للفئة الثانية التي يكون حسنها اعتبارياً وتصطبغ بصبغة الحسن تحت تأثير العوامل الخارجيّة فقط. والظاهر أنّ التفاوت بين الحسن الذاتي والاقتضائيّ هو كون الذاتيّ حسناً على كلّ حال ولا يفقد حسنه تحت وطأة عاملٍ آخر[1]. والعدالة مصداق هذا الضرب من القيم؛ أما الصدق الذي يمثّل مصداقاً للقيم الاقتضائية فربما يفقد حسنه تحت تأثير بعض العوامل الخارجيّة، نظير ما لو نجم عنه إثارة الضغائن ونشوب الاختلاف بين شخصين أو مجموعتين.

وفي مقابل هذين القسمين، لا تمتلك الأصول الأخلاقيّة الاعتبارية حسناً تلقائياً ولا تتّصف وحدها بالرجحان، بل تتبع الشروط والقيود الموجودة.

---

(1) الميرزا القمّي، **قوانين الأصول**، ص 426.

1 ـ 3. مبنى حكم العقل بثبات أو تغيّر القيم الأخلاقيّة:

قبل التطرّق إلى أصل الموضوع، لا بدّ من معرفة مبنى حكم العقل في مجال الأصول الأخلاقيّة. ويمكن القول: إنّ العقل يستند في هذا المضمار إلى ما يلي:

أ ـ موافقة كافة العقلاء في العالم بقطع النظر عن توجهاتهم الفكرية وانتماءاتهم العرقية والدينيّة[1].

ب ـ إدراك أن الفعل أو الشيء كمال بواسطة العقل.

ت ـ إدراك مطلوبية الفعل والتلذّذ لذّة عامّة غير مختصّة بفرد أو موضوع خاصّ[2].

وتعتبر هذه العوامل الثلاثة محوراً لتشخيص ثبات أو تغيّر الأصل الأخلاقي كذلك. وعلى هذا الأساس؛ فالأصل الأخلاقي الذي يبتني إطلاقه على إدراك العقلاء كافةً، بعيداً عن تأثير التوجهات والانتماءات، والذي يدرك العقل أنه كمال عام غير مختصّ بفردٍ أو موضوعٍ، يمثّل أصلاً أخلاقياً ثابتاً؛ وفي المقابل، فإنّ الأصل الأخلاقي الذي لا يستند إلى إجماع عقلاء العالم، والذي يكون مشروطاً وكمالاً منشوداً مختصّاً ومرحلياً، يُعدّ أصلاً غير ثابت.

1 ـ 4. العقل هو المدرك للقيم الأخلاقيّة، لماذا؟

لا يمكن وضع قانون ـ إلٰهيّ أو بشريّ ـ لتشخيص ثبات أو تغيّر الأصول الأخلاقيّة؛ لانتفاء الإلزام بطاعة القوانين في هذه الحالة.

---

(1) قال الشيخ الرئيس في **الإشارات**: لو خُلّي الإنسان وعقله المجرّد ووهمه وحسّه، ولم يؤدّب بقبول قضاياها والاعتراف بها... لم يقضِ بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه. **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص 137.

(2) الفاضل التوني، **الوافية**، ص 171.

فلا يَخفى أنّ إطاعة القوانين أمر لازم؛ لكنّ السؤال المتبادر هو: من أين يأتي هذا اللزوم؟ ولا شكّ في أنّ هذا اللزوم مبتنٍ على حكم القانون. والآن ننقل الكلام إلى هذا الحكم ونتساءل: لمَ يلزم إطاعة هذا الحكم؟ وإذا ما أوكل الأمر إلى القانون مرّةً أخرى سنواجه سلسلة من هذا القبيل من التساؤلات ولن نصل إلى نهاية قطّ؛ وعليه، ليس في وسع القانون تحديد ثبات القيم أبداً، بل لا خيار أمامنا سوى اعتماد العقل كمبنى وأساس رصين وثابت في هذا المجال من أجل تشخيص الثبات في الأصول الأخلاقيّة[1].

وكما قيل سابقاً، اتفق علماء الشيعة قاطبةً على مرجعية العقل في تشخيص الأصول الأخلاقيّة الثابتة، ويتجلّى ذلك بوضوح من خلال الرجوع إلى نصوصهم المدوّنة[2].

1 ـ 5. الصلة بين القيم الأخلاقيّة الثابتة والتكليف (القانون)

يؤمن علماء الشيعة طبقاً لمبدإٍ كلّيّ أنّ القانون والتكليف يصاغان على أساس ما يدركه العقل البشريّ في مجال الأصول الأخلاقيّة الثابتة، وحيثما أُدرك أصل أخلاقي من هذا القبيل يتحقّق بإزائه تكليفٌ. بناءً على ذلك، يستحيل أن يدرك العقل ثبات أصلٍ ما دون أن يكون ثمّة تكليف بإزائه؛ فلو أدرك العقل حسن شيءٍ واجتمع رأي العقلاء عليه من حيث كونهم عقلاء يتعين على المقنّن ـ بشراً كان أم غير بشر ـ أن يصدر حكماً على ضوئه؛ لأنّ المقنّن يدخل

---

(1) محمد تقي الرازي، **هداية المسترشدين**، ص 126؛ محمد علي الكلانتري، **مطارح الأنظار**، ص 98.

(2) أنظر كنموذج: محمد علي الكاظمي، **فوائد الأصول**، ج 3 ص 68.

في زمرة العقلاء، وإن لم يفعل ذلك يجب أن يكون ما توافق عليه العقلاء غير صائب (وهو خلاف الفرض)[1].

2 ـ الإنسانية أم أصالة البشر؟

2 ـ 1. الإنسانية:

الإنسانية التي تفسّر بمحبّة البشر تنطوي على أصل أخلاقي يعتبر الإنسان في ضوئه أهلاً للمحبّة. وهذا التعريف للإنسانية يستبطن النقاط التالية:

1 ـ المحبّة بذاتها لا تتضمن الحسن حسبما يرى العقل.

2 ـ ليست المحبّة إلزاماً أو تكليفاً، بل هي توصية أخلاقية.

3 ـ لا خصوصية لمن تُبدى له المحبّة، وإنما ينبع ذلك من نداء الوجدان أو توصية الأديان.

4 ـ لا ميزة للإنسان من حيث التوصية بمحبته، بل تستحقّ المحبّة كافة المخلوقات (إن كان المبنى فيها توصية الأديان) وكافّة الموجودات الحيّة (إن كان مبنى المحبّة هو النداء الوجداني).

وإذا ما فسّرنا الإنسانية بقاعدة أخلاقيّة مبتنية على محور المودّة للإنسان، نكون قد خفضنا هذا المفهوم إلى أصل أخلاقي مشروط ومرن يتناسب ومتغيّر العوامل المؤثّرة نحو الانتماءات الدينيّة والعرقية والجغرافية و... وفي هذه الحالة، تخرج الإنسانية عن كونها أصلاً أخلاقياً ثابتاً إلى أصل أخلاقي اعتباري يكتسب حسنه من المتغيّرات ذات العلاقة، ويكون كالعقوبة البدنية للطفل (في المثال الشهير الذي

---

(1) الشيخ الطوسي، **عدّة الأصول**، ج1، ص 125؛ السيّد المرتضى، **الذريعة في أصول الفقه**، ج2، ص 565.

يذكر للقيم الاعتبارية) في تبعية حسنه لنيّة الشخص المعاقب؛ فيكتسب حسنه من الإنسان الذي يقع عليه فعل المحبّة؛ فيجوز على سبيل المثال: ادّعاء عدم حسن المحبّة لمن يعتنق ديناً خاصّاً ويسير في هدي مذهب بخصوصه.

وبقطع النظر عن هذا الأمر، في حالة اختيار هذا التعريف تفقد الإنسانية خصوصيتها الإلزامية. ومن ناحية أخرى، فإنَّ الالتفات إلى أهم معالم هذا التعريف (أي حذف الإلزام والتكليف عن الإنسانية) يمثّل النقطة الهامّة إلى جانب قيد الاعتبارية، حيث يتمخّض عنه تغيّر نجد أنه الأصل الأخلاقي المذكور؛ ومن هذا المنطلق أكد (توماس داكن) على أنّ المحبة هي ما يفعله الإنسان باختياره وبإيعاز من الوجدان، مشدّداً على افتقار ما يقوم به الإنسان استجابةً للغريزة أو ما يحدث بالإلجاء والإجبار إلى الطابع الإنساني[1].

وهنا أرى من اللازم الإجابة عن سؤال هامّ وتحديد الموقف من موضوع في غاية الأهميّة؛ ذلك أنّه قد يحصل بعض الخلط بين وصف الإنسانية (بمعنى المحبّة) بالتغيّر والازدواجية وبين القول بنسبية الأصول الأخلاقيّة.

من هنا، نقول: لا تلازم بين تغيّر قيم المحبّة وقبول مسألة نسبية الأصول الأخلاقيّة (ethical relativity)، وإذا ما وضعنا نسبية الأصول الأخلاقيّة بإزاء الموضوعانية (objectivism) ستعني الأولى عدم وجود أصل أخلاقي ثابت بتاتاً، وتكون كافة الأحكام الأخلاقيّة ـ ومنها الأصول الكلية (حُسن العدل وقُبح الظلم) ـ عرضةً للتغيير والتحول تبعاً للثقافات والأهواء والأذواق ويؤمن أتباع النسبية الأخلاقيّة أنّه لا

---

(1) برتراند راسل، **الأخلاق والسياسة في المجتمع**، الترجمة الفارسية: محمود حيدريان، ص 56.

يمكن في مقام التحكيم بين طرفين متنازعين في حكم أخلاقيّ التحدّثُ عن صحّة أحدهما وخطأ الآخر؛ فالوفاء بالعهد قد يتصف بالحسن في ثقافةٍ ما، بينما يتّسم العمل ذاته بالقبح في ثقافة أخرى، وليس من الصحيح لوم المعتقدين بقبح الوفاء بالعهد أبداً[1].

وإنّ النسبية الأخلاقيّة هي في الحقيقة تبرير للتنوّع الأخلاقي وتوجيه الحكم بحسن الصدق تارةً وقبحه تارةً أخرى (في بيئتين ثقافيتين مختلفتين طبعاً)؛ بل والحكم بأنّ العدل حسن في موضع وقبيح في آخر.

وفي مقابل ذلك، إنّ ما قيل بشأن ثبات الأصول الأخلاقيّة يعني أنّ الأصول الأخلاقيّة الكلية ـ كحسن العدل وقبح الظلم ـ عامّة من جهة ودائمة وأزلية من جهة، أخرى، ولا يطالها التغيير في جميع الأحوال.

وفي هذا الإطار، يقول المعتقدون بنسبية الأخلاق: لا وجود للقضايا الأخلاقيّة ذات الاعتبار الشمولي؛ فلا وجود من وجهة نظرهم للتعاليم الأخلاقيّة ذات الاعتبار الشمولي.

وعلى هذا الأساس، يذهب أنصار النظريّة النسبية إلى أنّ الأخلاقيات ما هي إلّا قواعد اجتماعية وتاريخية؛ وعليه، قالوا: إنّ المعتقدات والأصول الأخلاقيّة تاريخية وتابعة لمقتضيات المجتمعات وظروفها، وتنحصر قيمتها واعتبارها في الثقافات والمجتمعات التي نشأت وتبلورت فيها أو التي أقرّتها واعتمدتها بصورة واسعة. وكدفاع تجربي عن مواقفهم، يشير القائلون بنسبية الأخلاق إلى تنوّع العقائد والعادات والتقاليد الرائجة في العالم الراهن ويقولون: في وسع

---

(1) ناصر كاتوزيان، **فلسفه قانون**، ج ١، ص 374.

الفرد النزوع إلى تنوّع واسع النطاق في المعتقدات والأصول والأعمال الأخلاقيّة الأساسيّة حتّى في المجتمعات المتحضّرة كالولايات المتحدة الأميركية؛ وعلى هذا الأساس، تكون المجتمعات المعاصرة والمتشابكة مجتمعات تعددية وذات ثقافات متنوعة إلى أبعد الحدود.

أما مراد أنصار الإطلاق الذين أنكروا نسبية الأخلاق، فلا يعدو إثبات نوعية قسم من الأصول الأخلاقيّة، زاعمين أنّ لبعض الفضائل الأخلاقيّة ملامح نوعية وكلية، ويجري الحديث فيها عن الإنسان والفضيلة والعدل والجور بصورة نوعية؛ كما إنّ هذه الفضائل ليست ذات طابع شخصي وخصوصي؛ وبالتالي، فإن إنكار نسبية الأخلاق ينطوي على الإقرار بشمولها ودوامها، كما قال (Kant) (1724 ـ 1804) في قانونه الأخلاقي: تصرّف بطريقة تستطيع معها جعل سلوكك قانوناً عالمياً[1].

هذا في ما يعني عدم ثبات أو ازدواجية الأصول الأخلاقيّة ـ ومنها المحبّة ـ فقدان التكليف وانعدام الإلزام في كافّة القيم الأخلاقية، بالإضافة إلى إمكان التمنّع عن التصرّف وفقاً لها مع كون بعضها كالإنسانية أمراً اعتبارياً.

2 ـ 2. أصالة الإنسان

خلافاً للمذاهب التي تشيّد أصولها على أساس الإنسانية، يبتني النظام الحقوقي في الإسلام على أساس أصالة الإنسان، وهي تعني أنّ الإنسان ذو وجود وذاتٌ تنتج مجموعة من الحقوق والامتيازات بصورة قهرية وطبيعية؛ وعليه، فالاعتقاد بأصالة الإنسان هو اعتراف بالإنسان كموجود يطمح إلى الوجود.

---

(1) بوبر، **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، الترجمة الفارسية: علي أصغر مهاجر، ص 49.

وتكون البشرية طبقاً لهذا التعريف موضوعاً لمجموعة من الحقوق، والاعتراف بها يستلزم الإقرار بكل تلك الحقوق. ومن أهم ميزات هذا التعريف:

1 ـ يرى العقل أداء الحقّ حسناً.

2 ـ أداء حقوق الإنسان تكليف لا توصية.

3 ـ للإنسان موضوعية باعتباره الموجود الوحيد الذي يتمتّع بتلك الحقوق.

4 ـ يمتاز الإنسان عن سائر الموجودات.

ومن هنا، يلاحظ أنّ محور أصالة الإنسان مبتنٍ على الحقّ خلافاً للإنسانية المتقوّمة بمحور المحبّة، وكما أنّ الإنسانية تبلور قاعدة أخلاقيّة بشأن البشر فإنّ أصالة البشر تنتج لنا قاعدة حقوقية.

2 ـ 3. كيف يكون الإيمان بأصالة الإنسان أصلاً أخلاقياً ثابتاً؟

يذهب بعض الكتّاب إلى أنّ الإيمان بالحقوق الملازمة للإنسانية وليد الحقوق والطبيعة، ما يفرز حقوقاً ثابتة للإنسان بمقتضى طبيعة الحال، ويحدّد دور القانون بتثبيت تلك الحقوق ودعمها[1]. وتؤمن هذه الفئة من الكتّاب بأنّ الإسلام ينكر الحقوق الملازمة للإنسانية، كما يؤمنون بأنّ مصدر الحقوق إلٰهيّ وليس بشرياً. بناءً على ذلك، لا حقّ لإنسان على ظهر البسيطة من منطلق كونه إنساناً إلّا ما كتبه الله تعالى له[2].

وقد ذهب إبراهيم بن موسى، أبو إسحاق الشاطبي (ـ 590 هـ./ 1194م.) ـ من كبار علماء أهل السُنّة ـ إلى نظير هذه الرؤية

---

(1) **الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية الإسلامية**، ص 15.

(2) **علم القانون والفقه الإسلامي**، ص 76.

قائلاً: «إنما يثبت ما هو حقّ للعبد بإثبات الشرع له، لا بما أنّه مستحقّ له أصلاً»[1].

بيد أنّ الفكر الشيعي يرفض وجهة النظر المذكورة ويشدّد على أنّ الإنسان موضوع لعدد من الحقوق والامتيازات من حيث كونه إنساناً.

وهذا المنطق الذي يمثّل نقطة الوسط بين نظريتين متطرفتين يؤكد على أن كرامة وإنسانيّة الإنسان هي الأساس والمنشأ لتلك الحقوق، والإنسانية موضوع ملازم لها؛ إلا أنّه في الوقت ذاته يصرّح بأنّ الله تبارك وتعالى هو من منحه هذه الكرامة والإنسانية. وبعبارة أدقّ: لم يجعل الله تعالى تلك الحقوق جعلاً مركّباً وإنما أوجدها بالجعل البسيط نظير ما يقال في زوجية العدد «أربعة».

2 ـ 3 ـ 1. الإنسانوية والإنسانوية الحقوقية:

إذاً، «كرامة الإنسان منشأ لكافة الحقوق والامتيازات، والكرامة دليل على إنسانيّة الإنسان»[2].

ومن هنا، يَؤُول الإيمان بأصالة الإنسان في نهاية المطاف إلى الموافقة على الإنسانوية (Humanism) الحقوقية المغايرة للإنسانوية المعرفية.

ففي المباحث المعرفية تستعمل الإنسانوية كمعادل لمصطلح (Humanism) النزعة الإنسانية، ويقال: إنّ هذا المذهب الفكري يجعل الإنسان محوراً للقيم ويوكل الأصالة إلى إرادته، ويقال أيضاً: إنه يؤمن بأن كلّ شيء يبدأ من الإنسان ويختتم به، ولا حقيقة أفضل

---

(1) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج2، ص 277.

(2) **أركان حقوق الإنسان**، ص 68.

من الإنسان؛ وبهذا تقف الإنسانوية في وجه الدين القائم على أساس توحيد الله جلّ وعلا. ففي هذا التحليل يفترض الإنسان ندّاً لله تعالى؛ إذ إما أن يكون الوجود له وإما لله تعالى في النقطة المركزية للكون، وتمتدّ جذور هذا التحليل إلى الأساطير اليونانيّة القديمة؛ ففي الثقافة اليونانيّة نرى الإنسان منافساً للآلهة؛ حيث إنّ الشعلة السماوية بيد زيوس ـ الإله الأكبر ـ وهو يحاول أن لا تقع بيد الإنسان؛ وفي المقابل، بذل الإنسان مساعيه حتّى تمكّن «بروميتيوس» من سرقتها من زيوس ونقلها من السماء إلى الأرض وإعطائها للإنسان[1].

إلى ذلك، يُطرح مذهب الأنويّة أو الأنانية (Egocentrism) كمنافسة بين الإنسان والله. ونحن لا نقصد من الإنسانوية هنا الإنسنية المعرفية مطلقاً كما قلنا سابقاً؛ لكن مع قطع النظر عن صواب الإنسانوية المعرفية أو عدم صوابها، وكون هذا الكلام خارج عن إطار بحثنا ولاصلة له بمقولة تأثير الإيمان بأصالة الإنسان في تنظيم القواعد الحقوقية، نؤكد على استخدام مصطلح الأنسَنة الحقوقية في النظام الفقهي للإسلام، ونشير إلى مبدأ أصالة الإنسان في النظام الحقوقي الإسلامي[2] باعتباره أحد النتائج الهامّة للقول بأصالة الإنسان.

وإذا ما كانت الإنسانوية المعرفية تعني أصالة الإنسان في مقابل أصالة الله، فإنّ الإنسانوية الحقوقية تعني أصالة الإنسان ـ في الوضع الحقوقي ـ إزاء أصالة الاعتقاد بالله والعمل بأوامره. إنّ الإنسانوية الحقوقية تسوق أتباعها باتجاه اعتبار الإنسان أصلاً في النظام

---

(1) جون ناس، **التاريخ الجامع للأديان**، 112.

(2) تأمّلوا في أننا لا نقول: في النظام المعرفي، بل النظام الحقوقي في الإسلام.

الحقوقي للإسلام، ومنحه مزيداً من الحقوق والامتيازات، وترجيح الإنسانية على الإيمان بالله وتطبيق أوامره الدينية؛ بل وعلى كلّ شيء آخر؛ وبالتالي تدفعه إلى اتّخاذ موقف والتعبير عن رأيه في أهم الإشكاليات الثقافيّة والسياسيّة والعقائدية بين الغرب والعالم الإسلامي. إنّ إنكار ارتباط الفقه بالإنسانوية الحقوقية يذكّر بالتوجهات السائدة في عصر ما قبل الحضارة حيث كان إطار رجحان العقيدة على الإنسان يسود في تلك الحقبة، ولم تكن الشريعة تمنح الإنسان الأصالة ولا تعترف باحتياجاته، بل كانت العقيدة تلعب الدور المحوري في هذا المجال.

هذا بينما يُبرز الالتزام بالإنسانوية الحقوقية عمق الارتباط بين الشريعة والمفاهيم المقبولة في عصر الحداثة الذي تبلور عن اتساع رقعة العقلانية البشرية.

وعلى الرغم من ذهاب بعض الكتّاب إلى أنّ الفقه الإسلامي المتقوّم بالإطار التقليدي يرى تفوّق العقيدة على الإنسان؛ إلّا أنّ البحث في التراث الفقهي يوصلنا إلى غير هذا التصوّر.

والمهم في الموضوع أنّ تمرّد الإنسان على الدين وعصيانه الأوامر الإلٰهيّة لا يؤثّر على تمتعه بالحقوق الإنسانية المعبَّر عنها في الأدبيات الفقهية لأهل السُنّة خصوصاً بأهلية الوجوب أو أهلية التمتع، وإنما توجب الحجْر وتحول دون أهلية التصرّف والحرمان من الحقوق في موارد معدودة فقط.

بناءً على ذلك، يعتبر الإنسان أصلاً في المنظومة الحقوقية للإسلام، فقد أعطي حقوقاً وامتيازات سواءٌ كان متديناً أم غير متدين، عادلاً أم فاسقاً، ملتزماً بالدين أم متمرداً عليه وعاصياً؛ فالجميع سواسية وهم يحظون بكل تلك الحقوق.

2 ـ 3 ـ 2. اشتراك عامة الناس في أهلية الوجوب والتمتع

الأهلية تعني صلاحية الشخص للتمتع بالحقوق، وهي مقابل أهلية التصرّف التي تعني الصلاحية الشخصيّة لتطبيق الحقوق. وكما هو واضح، فإنّ هذا الاصطلاح يقابل الشخصيّة التي تعني موضوع الحقّ والتكليف، وهو يبيّن سعة دائرة الحقّ والتكليف أو صلاحية الشخص للتمتع بالحقوق[1].

وعلى الرغم من عدم استخدام عنوان أهلية الوجوب أو أهلية التمتّع بالمعنى الآنف في الفقه الشيعي[2] واستخدام مصطلح أهلية التصرّف مقابل أهلية الأداء؛ لكن روعيت في فقهنا مسألة حدود صلاحية الأشخاص للتمتّع بالحقّ والتكليف؛ لذا طرحت أهلية التملك بمعنى صلاحية التمتّع بالحقوق المالية وكذلك أهلية التمتّع بالحقوق الأخرى القابلة للانتقال.

ويتساوى جميع أفراد البشر في أهلية التمتّع بالحقوق والامتيازات التي تعتبر شأناً من شؤون الإنسان من وجهة نظر الإسلام.

وللتعرّف إلى الرؤية المذكورة أكثر لا بدّ من الالتفات إلى مصطلح آخر: ففي النصوص الحقوقية يأتي الحديث عن مصطلح

---

(1) عبد الحيّ الحجازي، **المدخل لدراسة العلوم القانونية (الحقّ)**، ص 391؛ حسن كيرة، **المدخل إلى القانون**، 517؛ سعيد عبد الكريم مبارك، **أصول القانون**، 207؛ شمس الدين الوكيل، **الموجز في المدخل لدراسة القانون**، 322.

(2) استُخدم مصطلح أهلية الوجوب أو أهلية التمتّع بالمعنى المذكور في الفقه الحنفي، وعُرّف على أنّه القابلية التي يقدّرها الشارع في المحلّ ليجعل الحقوق والتكاليف في ذلك المحلّ. أنظر: مصطفى أحمد الزرقاء، **المدخل الفقهي العام**، ج3، ص 734.

«الوضع القانوني»، وهو يعني موقع الشخص من الحقوق التي قد يمتلكها.

ولا يَخفى أنّ اختلاف الناس من حيث الوضع الحقوقي وتأثير أوضاعهم القانونية على أهلية تمتّعهم بات من الأمور الطبيعية والمعترف بها في الأنظمة الحقوقية كافّة؛ ومن هنا اعتبرت الأهلية نتيجة للوضع الحقوقي[1]. وكمثال على ذلك: قُسّمت أحوال الأشخاص في القانون الروماني إلى فئات ثلاث:

أ ـ حالة الحرّية والاستعباد التي تترك أثراً على الأشخاص من حيث حقوقهم وتكاليفهم[2].

ب ـ الوضع السياسيّ للأشخاص[3]، والمقصود به مدى كون الشخص رومانياً أم لا، منحدراً من أصول لاتينية أم من الرعايا الرومان؛ ومما لا شكّ فيه أنّ المواطن الروماني يتمتّع بحقوق ومزايا أكبر من غيره.

ج ـ الحالة الأسرية للأشخاص[4]، ويراد من ذلك أنّ الوضع الحقوقي للشخص يتغيّر بتغيّر منصبه في الأسرة من كونه ربّاً لها أو ولداً أو غير ذلك. وفضلاً عما ذُكر بُحثت حالة الأفراد من ناحية الطبقة الاجتماعية؛ أي يختلف وضعها الحقوقي باختلاف الطبقة الاجتماعيّة[5].

وخلافاً لما هو متداول في كافّة النُظُم الحقوقية، لا يعلّق النظام

---

(1) السيّد مصطفى الصفائي، **الحقوق المدنيّة للأشخاص والمحجورين**، ص 10.

(2) Status liberat.

(3) Status civitatis.

(4) Status families.

(5) السيّد مصطفى الصفائي، **الحقوق المدنيّة للأشخاص والمحجورين**، ص 7.

الحقوقي المبتني على الفقه الإسلامي الوضع الحقوقي للأشخاص على أهلية تمتّعهم مطلقاً؛ لذا يتساوى كافة أفراد البشر من حيث التمتّع بالحقوق والمزايا من وجهة النظر الإسلامية. نعم، يوقف الإسلام الوضع الحقوقي على أهليّة التصرّف وتطبيق الحقوق، آخذاً المصالح والمنافع الاجتماعيّة والفردية بنظر الاعتبار. وكما ذكرنا قد يحول دون تصرّف الإنسان بحقوقه حينما يطبّق عليه الحجْر؛ غير أنّ هذا لا يعني تغاير الأشخاص من ناحية الحقوق والمزايا.

ومن البدهي أنّه لولا النقض بالخروج عن موضوع البحث لكان ينبغي تدعيم هذا الكلام بشواهد عديدة، ولتطلّب الأمر منّا إعادة قراءة النصوص الدينية، حيث يؤول الأمر إلى قراءة صحيحة للأحكام والنصوص التي تبدو عليها ملامح التمييز والعنصرية حسب الظاهر، ولأثبتنا بالأدلة والبراهين الادعاء المذكور وعموم أدلة الحقوق للناس أجمع؛ لكننا نكرر القول: إننا ننظر إلى هذه المسألة في إطار أصل موضوعي مؤثّر فقط، وأما التفصيل فنوكله إلى محلّه.

واذا ما لوحظت بعض الأحكام في الشريعة التي تميّز حسب الظاهر بين أفراد البشر وفقاً لعقيدتهم ومدى التزامهم الديني، فلا بدّ من تفسير وتأويل تلك الأحكام في ظلّ الخطوط والسياسات الكلية للشريعة، حيث توجد شواهد لا تحصى في إثبات تساوي جميع أبناء البشر في الحقوق والمزايا الأخرى.

2 ـ 4. أصالة الإنسان بدلاً عن الإنسانية:

بما أنّ جعل الإنسانية محوراً للحقوق يؤول إلى التناقض والازدواجية، يفيدنا القانون الدولي الإنساني ـ باعتباره مجموعة من الحقوق الموضوعة وفق محور الإنسانية ـ تركيباً خاطئاً وغير مصيب؛ لأن الحقّ ملازم للتكليف دائماً، ولا يمكن سنّ التكاليف على أساس قاعدة أخلاقيّة مفتقرة إلى أيّ لون من الإلزام.

ومن هنا، نشدّد على أنّ الإشكالية في القانون الدولي الإنساني ليست إشكالية لغوية أو سطحية، وإنما يطال الانتقاد المذكور مفهوم تلك القوانين ومضامينها، وهو انتقاد وارد في حالة بناء الحقوق على أساس قانون أخلاقي صرف. وعلى هذا الأساس، لم يشيّد الإسلام ـ خاصّة في سياق الفكر الشيعي ـ مبانيه الحقوقية على ركيزة إنسانية، بل طرح الرأفة والمحبة لبني البشر في دائرة المباحث الأخلاقيّة لهذا الدين فقط؛ فمحور التكاليف والحقوق الموضوعة للبشر في الفكر الإسلامي هي أصالة الإنسان والإيمان بالإنسانية الحقوقية، وسيأتي مزيد من التوضيح لهذا الموضوع في القسم اللاحق.

3 ـ الأخلاق والازدواجية والاشتراط في قوانين الحرب القائمة على الإنسانية

سبق أن قلنا إنّ للإنسانية وحبّ البشرية خصائص أساسية عدّة، ولا تبدو تأثيراتها واضحة للعيان إلّا حينما تصبح محوراً لوضع القوانين وتنظيم الحقوق، وهذا الجزء من الدراسة يهتم ببيان ومتابعة تأثيرات تلك الصفات الثلاث (الأخلاق والازدواجية والاشتراط) في نظام قوانين الحرب المبتنية على الجانب الإنساني؛ وفي الجزء التالي منه سننظر من الزاوية المقابلة لنرى نقاط القوة للنظام المبتني على أصالة البشر كيف تبرز في جميع الموارد التي اعتبرت فيها نقاط ضعف للقانون الدولي الإنساني.

إنّ القانون الدولي الإنساني الذي يُعرف بقانون الحرب أيضاً فرع من القانون الدولي العام، وهو ينطوي على مفهومين أساسيين: **الأول**: الإعلان عن أنّ الدول لا تمتلك الحقّ المطلق وغير المحدود في اختيار الأساليب والأسلحة الحربية أثناء اندلاع

النزاعات المسلحة؛ بل لا يحقّ لها الاستفادة من الأسلحة الفتّاكة التي تتسبّب في آلام كثيرة وغير مبرّرة.

والثاني: الحفاظ على حياة وسلامة وكرامة الناس الذين لم يشتركوا في الصراعات أو اشتركوا ثمّ تراجعوا وانصرفوا عن القتال، مثل المدنيين وأسرى الحرب والجرحى والمرضى.

هذا وقد كان القانون الدولي الإنساني في ما مضى يتألف من شقّين منفصلين على ضوء الأهداف المذكورة آنفاً، هما:

1 ـ **قانون لاهاي**: وهو مجموعة من القوانين التي نُظّمت في مدينة لاهاي بصورة عامّة، وكان الهدف منها الحدّ من حرية الدول في اختيار الأساليب والأسلحة الحربية، ومن الشواهد على تلك الوثائق المعاهدات المعتمدة في لاهاي عامي 1899 و1908.

2 ـ **قانون جنيف**: الذي هو مجموعة من القوانين المُقَرَّة في مدينة جنيف عموماً، وكان الهدف منها توفير الحماية لمن لم يساهم في النزاعات المسلحة، أو من أعلن انسحابه من تلك النزاعات؛ ومن أهم الوثائق عليها اتفاقيات جنيف الأربع عام 1949.

إلّا أنّ هذا التفكيك بين القانونين زال بتدوين البروتوكولين الإضافيين للاتفاقيات الأربع عام 1977 حيث انطويا على النوعين المذكورين معاً.

أما اتفاقية جنيف 1864 فقد خصّصت لموضوع تحسين ظروف الجرحى في ميادين القتال، ومن ثمّ أعقبها إقرار عشرات المعاهدات والوثائق الدولية التي تحمل مضامين القانون الدولي الإنساني.

ومن الجدير بالذكر أنّ أهم معاهدات القانون الدولي الإنساني ما يلي:

1868: إعلان سان بطرسبورغ.

1899: اتفاقية لاهاي بشأن احترام قوانين وقواعد الحرب البرية وتطبيق مبادئ اتفاقية جنيف المُقَرَّة عام 1864 على المعارك البحريّة.

1907: اتفاقية لاهاي بشأن إعادة النظر في اتفاقية لاهاي لعام 1899.

1925: بروتوكول جنيف المتعلّق بحظر استخدام الغازات السامّة والغازات المشابهة وجميع أنواع الأسلحة المكروبية في الحرب.

1929: اتفاقية جنيف حول التعامل مع أسرى الحرب.

1949: اتفاقيات جنيف الأربع المشتملة على:

1 ـ تحسين أوضاع جرحى الحرب والمرضى في القوات المسلَّحة في ميادين القتال.

2 ـ تحسين أوضاع الجرحى والمرضى والغرقى من القوات البحريّة.

3 ـ التعامل مع أسرى الحرب.

4 ـ توفير الحماية للمدنيين إبّان اندلاع الحرب.

1954: اتفاقية لاهاي الخاصّة بحماية التراث الثقافي أثناء النزاعات المسلّحة.

1977: البروتوكولان الإضافيان الملحقان باتفاقيات جنيف الأربع 1949 المتصلان بحماية ضحايا النزاعات المسلّحة الدولية وغير الدولية.

1980: اتفاقية حظر استخدام الأسلحة الخاصّة.

1993: اتفاقية حظر إنتاج وادّخار واستخدام الأسلحة الكيمياوية ولزوم وإتلافها.

1997: اتفاقية حظر إنتاج وادّخار والاتّجار بالألغام البشرية ومنع استخدامها وإتلافها.

1998: إقرار النظام الداخليّ لمحكمة الجزاء الدولية.

2000: البروتوكول الإضافي الملحق باتفاقية حقوق الطفل بشأن الأطفال المجنّدين.

ولا ينبغي إغفال أنّ وقوع عدد من الصراعات المسلّحة ساهم إلى حدّ بعيد في تطوير وتكامل القانون الدولي الإنساني؛ فعلى سبيل المثال: كان استخدام الأسلحة الكيمياوية والغازات السامّة والتعاطي غير الأخلاقي مع الأسرى في الحرب العالميّة الأولى سبباً رئيساً في إقرار معاهدة 1925 المتعلقة بحظر استخدام الغازات الخانقة والسامّة واتفاقية 1929 المتّصلة بتحديد قواعد التعامل مع أسرى الحرب، كما كان اعتماد اتفاقيات جنيف الأربع عام 1949 بمثابة ردّ فعل على كوارث الحرب العالميّة الثانية.

3 ـ 1. تداعيات قبول المحور الأخلاقي في قانون الحرب المبتني على الإنسانية:

3 ـ 1 ـ 1. جعل واقع الحرب محوراً للقانون:

تعتبر الحرب أمراً واقعاً لا مفر منه في القانون الدولي الإنساني؛ لذا فإنّ محور هذا القانون هو حالة الحرب، وتسنّ مجموعة من القوانين تحت عنوان «قانون الحرب». ويسعى قانون الحرب المذكور إلى التقليل من استخدام العنف المفرط في الحروب، ولأجل التوصّل إلى مبتغاه يحدّ من حقّ الدول في اختيار

السلاح الذي سيستخدم في الحرب والأساليب المتّبعة فيها، ويوفر الحماية الضرورية لضحايا النزاعات المسلَّحة. وقانون الحرب هو ما يعبّر عنه بـ (Jus in bello) أو (القانون في الحرب) أو القانون الدولي الإنساني؛ وهذه الفئة من القوانين تسعى إلى توفير الحماية لطرفي النزاع المسلح، دون الأخذ بنظر الاعتبار أسباب اندلاع الحرب وكونها قانونية أو غير قانونية، وبقطع النظر عن انتساب الضحايا إلى هذا الفريق أو ذاك.

«إنّ الهدف من هذا القانون هو التقليل من ويلات الحرب والكوارث الناتجة عنها، لا الحدّ من القدرات العسكرية. ويصرّح المشرّعون أنها تتطابق مع المبادىء العسكرية الأساسيّة من قبيل: تجنّب إهدار الطاقة وسهولة العمليات وتركيز القوات على هدف واحد والتنسيق في العمل وحرّية إجراء مناورات. ثمّ إنّ تركيز القوات على الأهداف الأساسيّة والابتعاد بها عن الأشخاص والأشياء ذات القيمة العسكرية الضئيلة من شأنه أن يفضي إلى تأمين المقتضيات العسكرية والإنسانية على حدّ سواء»[1].

وكما هو واضح، فإن القانون الدولي الإنساني في الوقت الذي يقبل فيه الحرب كواقع مفروض، يتجنّب مواجهتها ويكتفي بتوفير الحماية لضحايا الحرب. وعلى هذا الأساس: «فما يعتبر بمثابة جريمة حرب بنظر القانون الدولي الإنساني هو انتهاك هذا القانون فقط»[2] لا أصل الشروع الحرب.

---

(1) **القواعد التطبيقية لقانون النزاعات المسلّحة**، ص 31. ومن الجدير بالذكر أنّ هذا الكتاب قد دوّن من قبل مجموعة من الحقوقيين العسكريين، وطالبت اللجنة الدولية للصليب الأحمر الدولي كافّة الدول بالعمل بمضمونه.

(2) المصدر نفسه، ص 38.

3 ـ 1 ـ 2. الرأفة بالإنسان

إنّ القانون الدولي الإنساني يُدخل الإنسان في عداد الأشياء المستحقّة للرأفة والحماية، كما هو الحال بالنسبة إلى البيئة والأشياء والتراث الثقافي والحيوانات و... والدليل على ذلك هو أنّ المبادىء الخمسة (مبدأ الضرورة، التمييز، التناسب، التقيّد، وحسن النيّة) التي يتقوّم بها قانون الحرب (القانون الدولي الإنساني) لا تميّز بين الإنسان وغيره من الأشياء في لزوم توفير الحماية لها؛ لذا فهو يساند حماية الإنسان الذي طالته الحرب؛ بل وتوفير الحماية لكافة الموجودات التي تستحقّ الحماية والاحترام أيضاً، فيقرّر مثلاً: «لا ينبغي أن تتعرّض البيئة للهجوم حسب مضمون القانون الدولي الإنساني»[1]. ويصرّح أيضاً: «يجب حماية الأشياء والممتلكات الثقافيّة من قبيل الأبنية التاريخية والآثار الفنية وأماكن العبادة والمكتبات العامّة والمنتديات العلمية وما شاكل، من الأعمال العدوانية»[2].

ثمّ إنّ العقل البشريّ يحكم بلزوم مراعاة التناسب والتمييز والضرورة والتقيّد في النزاعات المسلّحة، وإذا ما واجه أحدَ المعالم الثقافيّة أو المظاهر البيئية أو قطيعاً من الحيوانات، فإنّ تدميرها لا يجوز إلّا في حالة الضرورة مع مراعاة مبدأ التناسب والالتفات إلى محدودية الاستفادة من الوسائل المدمرة، بالإضافة إلى لزوم التمييز بين المانع المذكور وباقي الأشياء التي لا تمثّل عائقاً. ويمكن المبادرة إلى وضع القوانين المختلفة التي تحدّ من التحركات والتصرفات على هذه الشاكلة.

(1) المادّة 48 من بروتوكول جنيف.

(2) المادّة 53 من بروتوكول جنيف.

3 ـ 1 ـ 3. عدم التمييز بين الهجوم والدفاع

انطلاقاً من أنّ القوانين المتقومة بالإنسانية قد أرسيت دعائمها على أساس التوصيات الأخلاقيّة غير الملزمة والنظر إلى الإنسان كموجود محتاج إلى الرأفة والرحمة، فلا ينبغي ولا يمكن التفريق بين الهجوم والدفاع؛ ذلك أنّ الرأفة بأيّ موجود ـ وإن كان ظالماً وجائراً ـ أمر أخلاقي وحسن، وإن لم يكن بحدّ ذاته تكليفاً حقوقياً. إنّ النتيجة المؤسفة لتشييد القانون على الأخلاق هي الافتقار إلى التمييز بين الحرب ذات الطابع الدفاعي عن كيان البشر وذات الطابع الهجومي الصرف[1]. ويشاهد في هذا المجال أنّه من جهة يصرّ على التساوي بين المدافع والمهاجم، ومن جهة أخرى يسلب الحقّ الذاتي للمدافع (حمايته من المساس به)، ولا ينظر إلّا إلى صرف المشاركة في العمليات العسكرية كما سيشار إلى ذلك في الصفحات المقبلة؛ وعلى هذا الأساس فإنّ «القانون الدولي الإنساني لا يمنح الطرفين المتخاصمين (المدافع والمهاجم) حقاً مطلقاً في اختيار الأدوات الحربية من غير حدود»[2].

3 ـ 1 ـ 4. النتائج الأخلاقيّة عوامل ملزمة لاتّباع هذا القانون:

«القانون الدولي الإنساني يشدد على السلوك الفنّي للقوات المسلّحة، ومضاعفة المعنويات، وضمان حماية المدنيين، وتوفير الأرضية للتعامل المتبادل، والعمل على إعادة السلام، والتركيز على دحر القوات العسكرية»[3]؛ وهذا من العوامل المبرّرة للزوم اتّباع هذا القانون.

---

(1) هذا فيما لم يسمح ميثاق الأمم المتحدة طبقا للمادتين 42 و51 بالاستفادة من القوات المسلّحة إلّا في حالة الدفاع، فكان من المفترض أن يلحظ هذا المبدأ في تنظيم قانون الحرب أيضاً.

(2) **البند 1 من المادّة 35 من بروتوكول جنيف الأول.**

(3) **القواعد التطبيقية لقانون النزاعات المسلَّحة، 38.**

وسنذكر في الصفحات القليلة المقبلة أننا لو تجاهلنا كرامة الإنسان التي تعدّ مبدأً للحقوق والامتيازات، لما كان لأيّ من العوامل المذكورة آنفاً تبرير الطابع الإلزامي لقانون الحرب حينئذٍ.

3 ـ 2. آثار اشتراط الإنسانية كمحور لتنظيم القانون:

وضع مشرّعو حقوق الإنسان جزءاً من تلك الحقوق في إطار إعلان حقوق الإنسان، بينما وضعوا الجزء الآخر تحت عنوان: «القانون الدولي الإنساني». وكلاهما يسعى إلى حماية أفراد الإنسان؛ لكنّهما يقومان بهذا العمل في ظروف مختلفة وفي أشكال متفاوتة وضمن ظروف مختلفة؛ فحقوق الإنسان ثابتة دائماً لكافة الأفراد وفي جميع الظروف، سواء في حالة الحرب أم السلم.

بناءً على ذلك، يتوجّب تطبيق إعلان حقوق الإنسان إبّان الحرب كذلك؛ لكن ثمّة نظام حقوقي خاصّ ينبغي العمل به أثناء نشوب النزاع المسلّح، وهذا النظام الحقوقي الخاصّ هو القانون الدولي الإنساني الذي يأخذ على عاتقه توفير الحماية لضحايا الحروب وتنظيم سبل إيقاف وإدارة النزاعات المسلّحة. والهدف الأساس للقانون الدولي الإنساني هو المحافظة على حياة وسلامة وكرامة المدنيين والمحاربين الذين تركوا ساحة الحرب، كما إنه يقلص خيارات الأطراف المتنازعة في اختيار الأساليب والأسلحة الحربية المزمع استخدامها.

ومن هنا، يُدّعى أن القانون الدولي الإنساني يحافظ على «النواة المركزية» لإعلان حقوق الإنسان في غضون اندلاع النزاعات المسلّحة[1]، ما يشمل حقّ الحياة، وحظر العبودية والرقّ، وحظر

(1) فمن قاموا بجمع شطر من حقوق الإنسان تحت هذا العنوان زعموا أنّ كافّة أنواع حقوق الإنسان لا تتمتع بقيمة متساوية واعتبار واحد؛ فبعض أنواعها لا تقبل=

التعذيب والسلوك غير الإنساني، ومنع الأثر الرجعي للقوانين؛ إذ إنّ تلك الحماية الجوهرية لا تقبل التعليق بوجه من الوجوه.

وإذا ما جمعنا رزمة من تلك الحقوق غير القابلة للانتهاك، يتبيّن لنا أنّ حقوق الإنسان كما القانون الدولي الإنساني أيضاً يدافعان عن جملة من الحقوق الأساسية. ولا نريد هنا الدخول في جزئيات حقوق الإنسان؛ لكنّ قانون الحرب المبتني على الإنسانية يشترط في حقوق الإنسان بعض القيود جرّاء المحور الذي أخذ بنظر الاعتبار في تنظيمه. ويمكن القول: إنّ هذا النظام الحقوقي عاجز عن تقديم وصياغة حقوق وقوانين مطلقة وغير مشروطة.

ومن أهمّ آثار وتبعات اعتماد القيمة المقيدة (الإنسانية) كمحور للحقوق ما يلي:

3 ـ 2 ـ 1. اشتراط حصانة الأفراد بامتناعهم عن ممارسة الأعمال المسلّحة:

«في القانون الدولي الإنساني ينبغي على المدنيين التصرّف بطريقة سلميّة، لكي يحظوا بدعم الاتفاقية المتعلقة بالمدنيين بصورة كاملة»[1].

وفي الحقوق المتقومة بالإنسانية «يُفسّر الهجوم بالسلوك القهري المستهدِف للطرف المقابل؛ وعلى هذا الأساس تُرفع الحصانة عن المدنيين في حال اشتراكهم في شنّ الهجمات»[2].

= التعليق والتوقف بحال من الأحوال، حيث يطلق على هذا النوع منها اسم النواة المركزية لحقوق الإنسان. وفي مقابل ذلك، ثمّة أنواع من حقوق الإنسان تتمكن الدول في الظروف الاضطرارية وعبر تقديم دليل مقنع تعليق العمل بها موقّتاً، منها على سبيل المثال: حقّ حرّية التنقل وحرّية التجمّع.

(1) **المادّة 54 من اتفاقية جنيف الرابعة.**

(2) **البند 1 من المادّة 49 من بروتوكول جنيف الأول، والبندان 2 و3 من المادّة 51.**

كما ينصّ القانون الدولي الإنساني على: «أنّه يجوز محاكمة المدنّيين المشاركين في دعم مقاومة المحتلّ حتّى في حالة تعارض ذلك مع قوانين الأمن الموضوعة من قبل المحتلّ نفسه، وما يُحظر قانونياً هو العقاب الجماعي ضد هؤلاء المدنيين»[1].

ويصرّح كذلك: «يفقد المدنيون الحماية بشكل تلقائي حينما يسهمون في الأعمال الحربية بصورة مباشرة»[2].

3 ـ 2 ـ 2. اشتراط وجوب احترام هذا القانون بتمسّك أطراف النزاع بمفاده:

تشتمل المبادىء الأوّلية لقانون النزاعات المسلَّحة غالباً على شروط تحت عنوان: «شروط العضوية العامة»؛ بمعنى أنّ الاتفاقية المعنيّة لا تُطبّق إلّا إذا كان أطراف النزاع أعضاء فيها. وبناءً على ذلك، لو دخلت إحدى الدول الفاقدة للعضوية في معمعة الحرب يعفى كافة أعضاء الاتفاقية من الالتزام بمضمونها، والشاهد على ذلك المادّة الثانية من اتفاقية جنيف الرابعة؛ إذ ورد فيها: «لا يُطبّق ما أُدرج في المادّة الأولى سوى بين أطراف المعاهدة، وبالتالي لا يتمّ قبول هذه الاتفاقية إلّا إذا كان جميع المتحاربين أعضاء في الاتفاقية المذكورة»[3].

وهو على غرار ما التزمت به الدول الأعضاء في الاتفاقية بأنها تتعهد باحترام بروتوكول 1925 المتّصل باستخدام الغازات السامّة في حالة احترام العدو له فقط. ومن هذا القبيل إعلان فرنسا رسمياً أنّ

(1) البند 3 من المادّة 44 من بروتوكول جنيف الأول.

(2) الفواعد التطبيقية لقانون النزاعات المسلّحة، ص 159.

(3) المصدر نفسه، 266.

جمهوريّة فرنسا توقف العمل بالتزاماتها إذا قامت القوات المسلّحة للدولة المعادية أو أحد حلفائها بخرق ما يحظره البروتوكول المذكور.

وقد تضمنت «اتفاقيات جنيف الأربع» شروطاً كهذه أيضاً؛ لذا فإنَّ أقصى توسّع أُدخل عليها في هذا المجال هو وجوب التزام الدول المتنازعة الأعضاء في تلك الاتفاقيات بمفادها، وفي علاقاتها المتبادلة في ما بينها، حتى لو دخل في الصراع طرف آخر غير عضو في الاتفاقيات المذكورة[1].

ويلاحظ أنّ احترام هذه الاتفاقيات مشروط بالتزام الطرف المقابل بها، كما وضع هذا القيد في بروتوكول جنيف الأول عام 1977 واتفاقية 1980 لمنظّمة الأمم المتحدة المتعلقة باستخدام الأسلحة.

3 ـ 3. آثار الازدواجية في القوانين المتقومة بالإنسانية:

رغم إصرار القانون الدولي الإنساني أو قانون الحرب على ضرورة رعاية الثبات في النظرة إلى الأناس الذين يشكلون موضوع هذا القانون؛ إلّا أنه لا يمكن الإغضاء عن أنّ القانون المصاغ تحت عنوان: «القانون الدولي الإنساني»، والمعتمد من قبل الأوساط الدولية كقانون ناظر إلى زمن الحرب، يواجه إشكالية كبيرة تتمثل في أنهم شيّدوا مجموعة حقوقية مبتنية على أصل أخلاقي متغيّر؛ وعلى هذا الأساس، رغم إدراج الشرط المعروف بقاعدة مارتنز (Martens)، في مقدّمة «اتفاقية لاهاي الرابعة» عام 1907، القاضي بأن «سكّان مناطق الصراع والمتخاصمين في الموارد غير المأخوذة

(1) **المادّة 2 المشتركة في اتفاقيات جنيف الأربع 1949.**

بالحسبان من هذه الاتفاقية مشمولون بتوفير الحماية المذكورة في مبادىء حقوق الشعوب المستقاة من سلوك الشعوب المتحضرة والحقوق الإنسانية المطابقة للوجدان العام»؛ إلّا أنه يمكن مشاهدة الازدواجية في هذه المجموعة الحقوقية بمعنى ارتكازها على أصول وقواعد من شأنها أن تميّز بين أبناء البشر.

وكمثال على ذلك، لا يطبّق بروتوكول جنيف الثاني 1977 على الأعمال الإجرامية، وكذلك الإخلال بالنظام والصراعات الداخليّة نحو الثورات وأعمال العنف المتفرقة وما شاكلها[1]؛ ما يعني إخراج مجموعات من الناس عن مظلة حماية القانون بسبب انطباق عنوان خاصّ على صراعاتهم المسلّحة!

ومن ناحية أخرى، لا يتم تطبيق مفاد هذا القانون بشأن المساعي التحررية القوميّة المناهضة للاستعمار أو مقارعة الاحتلال والتمييز العنصري، إلّا في موردين:

أولاً: أن تكون الدولة المتصارَع معها للحصول على الاستقلال عضواً في البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977.

ثانياً: أن يصدر مندوب الحركة التحررية بياناً يخاطب فيه المجلس السويسري الفيدرالي يتضمن الإعلان عن التزامه باتفاقيات جنيف الأربع 1949 والبروتوكول الأول[2].

كما تقرّر عدم شمول قواعد القانون الدولي الإنساني للحركات الداخليّة إلّا إذا كانت القوات المنضوية تحتها تمتلك نظاماً داخلياً منظّماً[3]. بالإضافة إلى أنّ قانون المخاصمات المسلَّحة يطبق على

---

(1) البند 2 من المادّة 1 من البروتوكول الإضافي الثاني.

(2) البند 3 من المادّة 96 من البروتوكول الإضافي الأول.

(3) البند 1 من المادّة 43 من البروتوكول الإضافي الأول.

حرب المليشيات بقيود شديدة وفي موارد محدودة جداً[1].

وخلاصة ما تقدّم: إن القانون الدولي الإنساني ـ وبفعل ارتكازه على أسس غير صحيحة تتمثل بالرأفة بالبشر وإبداء المحبة لهم ـ يتضمّن أصول ومبادىء أخلاقيّة مزدوجة وغير ثابتة، وهذا كافٍ في توجيه النقد إلى هذه المجموعة الحقوقية.

4 ـ العودة إلى أصالة الإنسان في وضع القوانين وتنظيم الحقوق:

4 ـ 1. عدم قبول الحرب كحقيقة واقعة:

إنّ النظام المبتني على أصالة الإنسان لا يقبل الحرب بوصفها أمراً واقعاً؛ لذا يخلو هذا النظام من شيء يسمى «قانون الحرب».

فهذا النظام يدعو الناس جميعاً إلى السلم قائلاً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾[2]، ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾[3] و﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾[4].

وعلى هذا الأساس، فإنّ نفس الإقدام على الحرب في القانون الذي يرسي دعائمه على أصالة الإنسان بمثابة جناية وجريمة كبيرة.

4 ـ 2. التمييز بين الهجوم والدفاع:

تُمنع في هذا النظام الحقوقي كلّ ألوان التعرّض للإنسان مهما

---

(1) **البند 6 من المادّة 44 من البروتوكول الإضافي الأول.**

(2) سورة البقرة: الآية 208.

(3) سورة النساء: الآية 94.

(4) سورة النساء: الآية 90.

كانت الخلفيات والدوافع، وفي حالة وقوع مثل هذه الحادثة ينبغي أن يُهرع للدفاع عن الإنسان؛ إذ إنّ وضع قوانين تساوي بين الدفاع والهجوم يعني شرعنة الحرب، وإن لم يتم التفوّه بذلك؛ ومن هنا لم يُجز الإسلام النزاعات المسلّحة مطلقاً لتعويله على هذا الضرب من الأنظمة، إلّا بعنوان الدفاع إزاء المهاجم الذي يستهدف وحدة المسلمين ويتطاول عليهم، وهو المُعبَّر عنه بالكافر الحربي، أو في حالة نقض أهل الذمّة عهدهم، وإقدامهم على الإخلال بالأمن العام للمسلمين[1].

وعليه، لا يمكن في القانون المتقوّم بأصالة البشر تقييد الدفاع عن الإنسان، المخلوق الإلٰهي الأصيل الوحيد؛ وبناءً على ذلك، وضعت للمخاصمات المسلَّحة ضابطة واحدة فقط، هي مشروعية هدف وغاية الحرب، والهدف الوحيد المشروع في هذا المنظومة عبارة عن «الدفاع عن الإنسان». وهذا الهدف يحدّد بصورة قهرية نطاق إجراءات المدافعين المتمثلة في ترسيم الحدّ الفاصل بين القانون الدولي الإنساني أو قانون الحرب وبين النظام الحقوقي المبتني على أصالة الإنسان؛ لذا ورد في الأدبيات الفقهية الشيعية: «يجوز قتال العدو بكلّ ما يرجى به الفتح من نار ومنجنيق وغيرهما، وإن كان فيما بينهم مسلمون»[2].

يضاف إلى ذلك، أنه لا أحد يفقد حصانته الذاتيّة ولا يشرع

---

(1) تعرضتُ لهذا الموضوع بصورة مفصلة في دراسة مطوّلة، وأثبتُّ أنّ الإسلام لا يجيز الحرب غير الدفاعية؛ أما مقاتلة الحربي فليست لكفره، بل لبدئه الحرب وتهديده المسلمين والبلاد الإسلامية.

(2) **غنية النزوع**: 201؛ وانظر: **إشارة السبق**: 143؛ **شرائع الإسلام**، ج1، ص236؛ **رياض المسائل، ج1، ص488**؛ **مسالك الأفهام**، ج3، ص25؛ **جواهر الكلام**، ج21، ص65.

المساس به لأجل الاشتراك في الدفاع عن دينه أو عرضه أو ماله في القانون المرتكز على أصالة البشر[1].

4 ـ 3. انبثاق الضرورة واللزوم من عمق باطن الإنسان

تعتبر حقوق الإنسان في القانون المبتني على أصالة الإنسان العامل الوحيد الملزم باتّباع ذلك القانون؛ فيُنظر إلى الإنسان من زاوية كونه الموجود الوحيد الحائز على حقوق خاصّة لا باعتباره موجوداً محتاجاً إلى الرأفة والعطف، ومنشأ ومبدأ تلك الحقوق ذات الإنسان نفسه لا شيء آخر؛ لذا هناك تكليف ثابت بلزوم أداء تلك الحقوق، وهو ما أشير إليه في التعاليم الدينيّة تحت عنوان «حماية الحقّ». وحماية الحقّ هي الحماية التي يقررها المشرّع، ويضمن على أساسها حصول صاحب الحقّ على حقّه، ويتكفل باحترام الجميع للحقّ وعدم المساس به[2]. وذهب كثير من الباحثين إلى تقديم حماية الحقّ على الحقّ نفسه، مؤكدين أن هذا هو وجه التمايز بين الحقّ والرخصة[3].

وأعتقد أنه ينبغي الاستفادة من عبارة الشهيد الأول القائل: «يتفرّع على اعتبار أن الأمر هو حقّ الله: أن حقوق العباد المأمور بأدائها إليهم مشتملة على حقّ الله تعالى، لأجل الأمر الوارد إليهم، معاملة، أو أمانة، أو حدّاً، أو قصاصاً، أو دية، أو غير ذلك. فعلى هذا، يوجد حقّ الله تعالى بدون حقّ العبد، كما في الأمر بالصلاة،

---

(1) انظر: **النهاية**، ص289؛ **المبسوط**، ج2 ص8؛ **شرائع الإسلام**، ج1، ص233؛ **منتهى المطلب**، ج2، ص903؛ **الدروس الشرعية**، ج2، ص30؛ **جواهر الكلام**، ج21، ص15.

(2) انظر: سعيد أمجد الزهاوي، **التعسّف في استعمال حقّ الملكية في الشريعة**، ص 19.

(3) إسماعيل غانم، **محاضرات في النظريّة العامة للحقّ**، ص 15؛ أحمد السنهوري، **مصادر الحقّ في الفقه الإسلامي**، ج1، ص 9.

ولا يوجد حقّ العبد بدون حقّ الله تعالى. والضابط فيه: أنّ كلّ ما للعبد إسقاطه، فهو حقّ العبد، وما لا فلا»[1]. وتستند هذه الرؤية إلى التعاليم التي بلغتنا عن أئمة الهدى (ع)؛ فلقد قال أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (ع) (ـ 40 هـ./ 661م.): «**ثمّ جعل سبحانه من حقوقه حقوقاً افترضها لبعض الناس على بعض، فجعلها تتكافأ في وجوهها ويوجب بعضها بعضاً، ولا يستوجب بعضها إلّا ببعض**»[2].

وقال أيضاً: «**ولكن من واجب حقوق الله على العباد النصيحة بمبلغ جهدهم، والتعاون على إقامة الحقّ بينهم، وليس امرؤ ـ وإن عظمت في الحقّ منزلته، وتقدّمت في الدين فضيلته ـ بفوق أن يعاون على ما حمّله الله من حقّه، ولا امرؤ ـ وإن صغّرته النفوس واقتحمته العيون ـ بدون أن يعين على ذلك أو يعان عليه**»[3].

وقال كذلك: «**سمعت رسول الله (ص) يقول في غير موطن: «لن تُقدّس أمّة لا يؤخذ للضعيف فيها حقّه من القويّ غير متتعتع»**»[4].

وأخيراً قال: «**جعل الله سبحانه حقوق عباده مقدّمة لحقوقه**»[5].

4 ـ 4. إنكار تساوي البشر مع سائر الموجودات:

في القانون المبتني على أساس أصالة الإنسان، ينبغي أن توظّف جميع الأشياء التي تحظى بالاحترام حسب الظاهر كالبئية وما شاكل

---

(1) **القواعد والفوائد**، ج 2، ص 37.

(2) المصدر نفسه، ص 198.

(3) المصدر نفسه، ص 199 ـ 200.

(4) المصدر نفسه، ج3، ص 102.

(5) انظر: **كتاب سليم بن قيس الهلالي**، ص 182.

لصالح الإنسان، فتكون تُرساً للدفاع عنه؛ إذ لا موضوعيّة ولا أصالة لشيء غير الإنسان[1].

4 ـ 5. إطلاق التأييد القانوني:

لا تحظى مهاجمة الإنسان بأيّ لونٍ من ألوان الدعم والحماية في القانون المتقوم بالإنسانية مطلقاً، ولا يفقد المدافعون عن أنفسهم الحصانة الذاتيّة التي يتمتّعون بها بتاتاً[2].

كما أنّ المدنيين ـ طبقاً لهذا القانون ـ مصانون في كلّ الأحوال إلّا في حالة ارتكابهم أعمالاً تدخل في سياق الحملات ضدّ الإنسانية[3].

---

(1) من هنا، ورد في التراث الإسلامي عدد من الروايات تؤكد هذا الأمر، نحو: ولا تُقطع الأشجار المثمرة ولا تُحرق إلّا أن يدعو إلى ذلك ضرورة، ولا يلقى السمّ في ديارهم، وقد أجاز ذلك قوم من أصحابنا، والأفضل تركه [القاضي ابن البراج، **المهذّب**، ج1، ص 299]. وتخريب المنازل والقلاع وإحراقها، وقطع الأشجار إن اقتضت المصلحة، وكره إن لم يحتج إليه [ابن حمزة الطوسي، **الوسيلة**، ص 201]. وأما تخريب المنازل والحصون، وقطع الأشجار المثمرة، فإنه جائز إذا غلب في ظنه أنه لا يملك إلا بذلك، فإن غلب في ظنّه أنه يملكه، فالأفضل أن لا يفعل، فإن فعل جاز، كما فعل الرسول (ع) بالطائف، وبني النضير، وخيبر، فأحرق على بني النضير، وخرّب ديارهم ابن إدريس الحلي، [**السرائر**، ج2، ص7]. ويكره: قطع الأشجار، ورمي النار، وتسليط المياه إلّا مع الضرورة. ويحرم: بإلقاء السمّ، وقيل: يكره، وهو أشبه، فإن لم يمكن الفتح إلّا به جاز [المحقق الحلي، **شرائع الإسلام**، ج1، ص 23]. وانظر أيضاً: **إيضاح الفوائد**، ج1، ص 371؛ **الدروس الشرعية** ج2، ص 32؛ الشيخ جعفر **كاشف الغطاء**، كشف الغطاء، ج2، ص 406.

(2) انظر: **المختصر النافع**، ص 109؛ **كشف الرموز**، ج1، ص 416؛ **تحرير الأحكام**، ج1، ص 133؛ **جامع المقاصد**، ج3، ص 394؛ **الروضة البهية**، ج2، ص 379.

(3) انظر: **الخلاف**، ج4، ص 197؛ **جواهر الفقه**، ص 50؛ **مختلف الشيعة**، ج4، ص 391؛ **إرشاد الأذهان**، ج1، ص 344.

أُسس القانون الدولي الإنسانّي في الإسلام

محمد رضا باقر زادة(*)

تعريب: رعد الحجّاج

تمهيد

لا شكّ في أنّ التعاليم الدينية في مجال حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنسانيّ ـ سواءٌ أكانت في نوع الحقوق أم في تفسيرها ـ تتحرك في خط يفوق الخط الذي تتحرك فيه البيانات والوثائق التي تعتبر نصوصاً في مجال حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنسانيّ؛ إذ ينبغي الاعتراف بأنّ ظهور حقوق الإنسان بصورة عامة والقانون الدولي الإنسانيّ تبعاً لها في الغرب مردّه إلى الضرورات الاجتماعيّة أكثر من كونه متبلوراً عن منشإٍ أصيل في الفكر والعقيدة، فالقانون الدولي الإنسانيّ في إطاره الغربي هو حصيلة الضغوط الناجمة عن الحروب وتداعياتها وانعكاساتها السلبية على أرواح البشر، وفي نظرةٍ أوسع وأبعد من ذلك يمكن اعتبار تلك الحقوق والقوانين ناشئة من الضرورات التي خلّفتها الحرب العالمية الأولى والثانية، وهو ما

(*) دكتوراه في العلوم السياسية، قم ـ إيران.

جعل هذه المحاصيل مفتقرة بشكل ملحوظ إلى الشمولية والقواعد الفلسفية الراسخة؛ فعلى الرغم من أنّ جميع الثقافات اعترفت على ما يبدو بها كحقوق وقوانين معتمدة، إلا أنه ليس في وسعها من حيث الأسس والبنية التحتية أن تتّسم بالشمول والاستيعاب؛ ذلك أنها لا ترتكز على أسس فكرية مقبولة في كافّة المجتمعات والشعوب؛ فالمقومات التي تستند إليها بعض الحقوق والقوانين في بعض الثقافات الغنية كالإسلام ذات مضامين عالية وفاعلية كبيرة إذا ما قورنت بما تأسس في الغرب.

ولأجل هذه المؤاخذات الأساس، ما فتئت حقوق الإنسان الغربية في إطارها العام تشكّل تحدّياً صارخاً لغيرها من الثقافات الأخرى، وعلى رأسها الثقافة الإسلامية؛ لهذا السبب أيضاً انبرى علماء الشريعة الإسلامية إلى اتخاذ مواقف مناهضة للقوانين الأخرى، كما دفع ذلك الدول الإسلامية إلى اعتماد الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان في القاهرة؛ ليعبّروا بذلك عن رؤية الإسلام في هذا المجال، ومن ثمّ أبدى علماء الإسلام من الفريقين الشيعي والسُنّي وفي كافّة أرجاء العالم الإسلامي وجهات نظرهم المختلفة ـ كلٌّ بحسبه ـ إزاء المفاهيم المدرجة في ذلك الإعلان.

وفي هذه الدراسة، سنسعى إلى بحث القانون الدولي الإنسانيّ على ضوء مبادىء الإسلام والأسس التي يعتمد عليها، ومن الطبيعي آنذاك أن يصار إلى طرح رؤية مقارنة بين النظرية الإسلامية ونظرية القانون الدولي الإنسانيّ المعاصر. ولا مناصَ لنا من الاعتراف بأنّ خصوصيات الرؤية الإسلامية بالنسبة إلى مرتكزات القانون الدولي الإنسانيّ الشائع إنما تتضح على ضوء فسح المجال لبحث عميق ودقيق ومستوعب للرؤيتين الإسلامية والغربية معاً؛ بحيث تؤخذ بنظر

الاعتبار الآراء والأسس والمقتضيات والأُطر المعرفية لكليهما وماضيهما ولغتهما وأسلوب الخطاب لكلٍّ منهما؛ وفي هذا السياق ينبغي النظر بعمق إلى النصوص المتشابهة فيهما، وبحث أُطر وأُسس كلّ واحد منهما؛ لكي يتجلى التفاوت بأكمل وجه ممكن.

لكن؛ يتحتّم علينا بدايةً توجيه البحث إلى خصوص مفهوم القانون الدولي الإنسانيّ وتسليط الضوء على تاريخه الإجمالي.

المحور الأول

مفهوم القانون الدولي الإنسانّي وخلفيّته التاريخية

تعتبر الحرب ظاهرةً غير اعتيادية من منظار علماء القانون؛ لذا تراودهم دائماً فكرة تأسيس منظمات قادرة على الحؤول دون نشوب حروب دموية ومدمّرة في أنحاء المعمورة، غير أن تلك المساعي باءت بالفشل غالباً ولم تحقق النتيجة المتوخاة، وظلت البشرية على الدوام تعاني الحروب والدمار وإراقة الدماء؛ لكن في الوقت ذاته، لم يؤدِّ إخفاق آليات علماء القانون والحقوق في بسط السلام في ربوع المعمورة وتطويق كابوس الحرب والفشل في إبعاد شبحها عن البشر إلى استسلامهم أمام تلك الضغوط والتحدّيات التي تهدّد كافّة أبعاد الحياة الطبيعية للإنسان.

في هذا الإطار، سعى المدافعون عن حقوق الإنسان إلى تطبيق قوانين حملت اسم القانون الدولي الإنسانيّ تمكّنهم من التحكّم في ميادين القتال وإخضاعها للسيطرة، حتى إبّان استعار نار الحرب أيضاً؛ بحيث يرتبط سلوك المحاربين والقائمين على أمر الحرب بصورة خاصّة باحترام ذلك القانون.

إنّ القانون الدولي الإنسانيّ مفهوم غير معروف في الأوساط العامة غالباً؛ ولتبيين هذا المفهوم وإيضاح معناه لا بدّ من الفصل بين القانون الدولي الإنسانيّ وحقوق الإنسان والإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

فهذه المفاهيم تشكّل مفهوم حقوق الإنسان بمعناه العام؛ أي إنّ جميع مضامين هذه المفاهيم ـ من وجهة نظر البنية الحقوقية ـ تتعلّق بحقوق أفراد الإنسان، وتهتمّ بالقيمة والشأن والكرامة الرفيعة للإنسان.

ومن وجهة النظر القانونية، يشتمل اصطلاح حقوق الإنسان على حقوق المواطنة؛ أي حقوق الدولة والمواطن التي تدخل في إطار القانون الدستوري. وفي دستور الجمهورية الإسلامية في إيران تمّ التأكيد على حقوق المواطنة أيضاً في فصلٍ حَمَل عنوان: حقوق الشعب.

بينما يعتبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فرعاً من القانون الدولي مع أخذ الخصوصية الفردية بنظر الاعتبار، وبرز في أعقاب الحرب العالمية الثانية في دائرة القانون الدولي العام؛ فحتى تلك البرهة كانت الدول موضوعاً للقانون الدولي فقط؛ لكنّ هذا القانون انتحى منحى الحقوق الفردية بعد اندلاع الحرب العالمية الثانية، بحيث صُرّح في مقدّمة ميثاق الأمم المتحدة بالحقوق الأساسية للإنسان واحترام شخصيته والتساوي بين حقوق الشعوب المختلفة، وفي هذا الصدد تمّ إقرار وثيقتين دوليتين هامّتين هما: الميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية، والميثاق الدولي للحقوق الاقتصادية ـ الاجتماعية المُقرّ عام 1966.

أما القانون الدولي الإنسانيّ فهو مفهوم مختلف، ويرتكز موضوعه على توفير الحماية للفرد الإنسانيّ إبّان الحرب، ويختلف

عن حقوق الإنسان في أنه بمثابة قانون لحقوق الإنسان في الحرب وهو بمعزل عن الطابع السياسي لـ حقوق الإنسان؛ ذلك أنّ حقوق الإنسان قانون سياسي مدني وقلّما تخضع الدول ـ وبخاصّة الدول الاستكبارية والتوسعية ـ لمقولة حقوق الإنسان؛ بينما يفتقر القانون الدولي الإنسانيّ إلى الخصوصيات السياسيّة لحقوق الإنسان، بل الأول عبارة عن حقوق الإنسان أثناء النزاعات المسلّحة.

من جهة أخرى، فإنّ مردّ القانون الدولي الإنسانيّ من الناحية التاريخية إلى قانون الحرب الذي ينقسم إلى قسمين هما: قانون الحرب والقانون في الحرب؛ ويختصّ الأول منهما بموضوعَي مشروعية الحرب وقواعد قانون الحرب والسِلم، والمقصود بمشروعية الحرب كونها عادلة أو غير عادلة.

أما في مبحث القانون في الحرب فيُلزم طرفا النزاع باحترام القواعد الإنسانية مع قطع النظر عن نوع وطبيعة الحرب وعن كونها عادلة أو ظالمة، مشروعة أو غير مشروعة. والدائرة الحقوقية للقانون الدولي الإنسانيّ في الحقيقة هي حالة الحرب، سواءٌ أكانت عالمية أم داخلية، حيث أُطلق على مجموع القواعد والقوانين التي يتوجب على الطرفين المتخاصمين رعايتها حين المخاصمات المسلّحة اسم القانون الدولي الإنسانيّ، وهو بدوره ينقسم إلى قسمين رئيسيين: القيود العسكرية وقانون ضحايا النزاعات المسلّحة، ويطلق على الأول حسب الاصطلاح قانون لاهاي، وعلى الثاني قانون جنيف.

من ناحية الخلفية التاريخية، يعود تاريخ القانون الدولي الإنسانيّ كأحد فروع القانون الدولي التقليدي إلى أمد طويل جداً حتى بين القبائل البدوية والشعوب البدائية.

وفي القانون الدولي المعاصر نرى أنّ القانون الدولي الإنسانيّ

قد اجتاز إطار العلاقات الدولية في الأعوام الأخيرة، حتى إنه أدّى بالقانون الدولي إلى الانفصال عن مفهومه التقليدي والكلاسيكي والتحرك صوب القانون الدولي ذي النزعة الفردية. فلم يعد المجتمع الدولي يطيق أن يرى ثُلّةً من الناس يتعرضون للظلم والاضطهاد على أيدي نظام دكتاتوري، أو أن تتعرض فئة من البشر للظلم والجور وتُهدَّد حياتهم وحريتهم.

والشيء الآخر هو اتساع رقعة المحاكم الدولية على نطاق واسع لم يسبق له مثيل؛ فكان القانون الدولي في الآونة الأخيرة على موعد مع ولادة مصطلحين جديدين هما: الصلاحية الدولية والصلاحية العالمية؛ الدولية هي صلاحية المحاكم الدولية التي أُنشئت بمقتضى قرارات مجلس الأمن الدولي وترمي إلى النظر في الجرائم المرتكبة ضدّ البشرية والمُهدِّدة للسلام في يوغسلافيا وأوغندا، ولكلّ واحدة من تلك المحاكم نظامها الداخلي وقوانين المرافعات الخاصّة بها التي أُقرّت من قِبَل مجلس الأمن الدولي أيضاً، أحدها المحكمة الرسمية والدائمة التي بدأت أعمالها رسمياً عام 2003 وتمّ إقرار نظامها الداخلي من قِبَل 60 دولة عام 1998، وصلاحيتها صلاحية دولية؛ إذ تنظر في جرائم الحرب والجرائم ضدّ الإنسانية مع قطع النظر عن جنسية الجُناة، والنقطة الهامّة في هذا المجال هي أنه يحقّ لهذه المحكمة النظر في جرائم المتّهمين المنتمين إلى دولة تلتحق بالنظام الداخلي للمحكمة أيضاً.

وفي مجال قانون الحرب، يعود ازدهار ذلك القانون إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية؛ إذ تمّ تأسيس «منظّمة الأمم المتحدة» واعتماد «اتفاقيات جنيف الأربع» المشتملة على 600 مادّة في أعقاب الحرب المذكورة.

كما كان لإنتاج وادّخار بعض أنواع الأسلحة المتطوّرة نظير الأسلحة الذَرّية، والكيمياوية، والقنابل العنقودية، وغيرها من الأسلحة التي تتسبّب بآلام مفرطة وغير مبرّرة، دور في إحداث تحول ملموس في قانون الحرب.

في هذا الإطار يقول أهل القانون: إن كان الهدف من الحرب قمع العدو؛ فلماذا تُستخدم بحقّ القوات غير العسكرية أسلحة مدمّرة تستمر آثارها وآلامها إلى سنوات طويلة بعد انتهاء الحرب أيضاً؟

ويمكن القول: ينبغي تصعيد وتيرة الاهتمام بالقانون الدولي الإنسانيّ بقدر التطوّر التكنولوجي الذي يشهده العالم.

الموضوع الهامّ الآخر هو تغيّر مفهوم الساحة العسكرية واندلاع حروب جديدة؛ ففي الزمن السابق؛ أي القرون الوسطى والقرون الخوالي، كانت الحرب تدور بين الجيشين فقط، بحيث كانت ساحة الحرب ذات نطاق محدود يتميّز فيها العسكري عن المدني، ويمكن بسهولة الفصل بين ساحة الحرب وميدان القتال وبين المناطق الآمنة؛ لكن في الحروب الجديدة التي نشبت في الغالب في العقد الأخير من القرن العشرين صرنا نشهد حروباً داخلية يصعب معها الدفاع عن حقوق المدنيين وغيرهم.

من جهة أخرى، تحولت قضيّة مكافحة الإرهاب إلى ساحة لاستغلال بعض الدول لمفاهيم القانون الدولي وتطويعها للحفاظ على مصالحها الخاصة؛ فلم تعد الدول الكبرى ولا الدول الضعيفة ـ التي هي عرضة للاستهداف ـ تشعر بالأمن في هذه البرهة. كلّ ذلك يحتّم إبداء مزيد من الاهتمام بموضوعة القانون الدولي الإنسانيّ.

ولا يَخفى أنّ موضوعات القانون الدولي الإنسانيّ هي مجموعة من الأصول والمبادىء الأساسية التي استنُتجت من بين المعاهدات

والوثائق الدولية، منها على سبيل المثال مبدأ التمييز، الضرورة، التناسب، حُسن النيّة، الحدّ من الآلام غير المبرّرة.

فعلى أساس مبدإِ التمييز ينبغي الفصل بين العسكريين والمدنيين؛ أي لو اختبأ بعض الجنود في قرية أو ضاحيةٍ ما، لا يحقّ للقوات المتنازعة هدم تلك القرية، بل يجب محاصرتها وعزل الأفراد العسكريين عن المدنيين اعتماداً على الأساليب القتالية ـ العسكرية.

ويؤكد مبدأ الضرورة على أنّ بداية كلّ حرب وديمومتها وكذلك أي ضربة عسكرية، لا بدّ أن تكون تابعة لمقتضيات الضرورة العسكرية؛ أي ليس في وسع الطيّار مثلاً استهداف مكانٍ ما دون وجود ضرورة عسكرية لذلك.

ويجب توفر تناسب بين الهجوم العسكري والهدف الذي طاله الهجوم؛ فمثلاً لو دخلت القوات المتنازعة مكاناً تاريخياً مثل «تاج محل» في الهند فلا ينبغي تسويته بالأرض؛ بل ينبغي في الحروب دائماً إيجاد حالة من التوازن بين الأهداف العسكرية والمدنية والتاريخية.

أما مبدأ حسن النيّة فناظر إلى سلوك العسكريين، ولفهم هذا المبدأ بصورة أفضل نشير إلى مثال حول رأي محكمة نورنبرغ في محاكمة النازيين؛ فقد نظرت المحكمة في قضيّتين ترتبطان بموضوع مشابه هو قيام قائدين عسكريين بإحراق غابتين مختلفتين. في القضيّة الأولى، أثبت القائد المسؤول بالأدلّة والوثائق أنّ العدوّ كان يحتمي بالغابة، فكان إحراقها ضرورة عسكرية، فحُكم عليه بالبراءة. وفي القضيّة الثانية، ثبت أنّ العدوّ كان في حال الانسحاب لمّا أُضرمت النيران في الغابة الثانية؛ لكن القائد العسكري أمر بإحراقها انتقاماً من العدوّ وسخطاً عليه.

ويعود مبدأ الحدّ من الآلام غير المبّررة إلى الاستفادة من الأسلحة التي تترك آلاماً وآثاراً وخيمة ولمدة طويلة على العسكريين أو المدنيين أو البيئة؛ فهي لا تقتصر على الأهداف العسكرية فحسب، بل تتسبّب بآلام كبيرة للأجيال المتعاقبة أيضاً[1].

أما القانون الدولي الإنسانيّ المعاصر فقد بدأ العمل به لأول مرّة بشكله الأوّلي في اتفاقية جنيف عام 1864 بالتزامن مع تأسيس «المنظّمة الدولية للصليب الأحمر» و«الهلال الأحمر»؛ وقد أشار هنري دونان مؤسس هذه النهضة ـ في كتاب ذكريات سولفورينو إلى ضرورة الحدّ من الآلام المفرطة الناشئة من الحروب والتقليل من ويلاتها وتداعياتها وحماية ضحايا النزاعات المسلّحة، كما قدّم مقترحين هما:

1 ـ يجب تأسيس جمعيات وطنية في جميع الدول تأخذ على عاتقها مساعدة الضحايا على أساس مبادىء الحياد وعدم الانحياز.

2 ـ يجب على دول العالم إقرار أُسس القانون الدولي الإنسانيّ لاحترام القواعد الإنسانية أثناء الحرب.

على هذا الأساس، أسفر المقترح الأول عن تأسيس المنظمة الدولية «للصليب الأحمر» و«الهلال الأحمر»؛ بينما نجم عن المقترح الثاني إقرار اتفاقية جنيف الأولى وولادة القانون الدولي الإنسانيّ التقليدي، ومن ثمّ إبرام المعاهدات الثنائية ومتعدّدة الأطراف والمواثيق الدولية من قبيل: «اتفاقيات جنيف الأربع» وبروتوكوليها الإضافيين و«اتفاقية لاهاي»، بابتكار من «اللجنة الدولية للصليب الأحمر» و«الهلال الأحمر»، إلى جانب الأعمال الأخرى التي قامت

---

(1) انظر: محمد طاهر الكنعاني (خبير في قانون الحرب ومدير اللجنة الوطنية للقانون الدولي الإنساني)، **صحيفة إيران**، 17 أبريل/ نيسان، 2003م.

بها هاتان المنظمتان كأعمال الإغاثة والمساعدات الإنسانية وغيرها من الأعمال التي ساهمت في تطوير وإنضاج القانون الدولي الإنسانيّ. واستمر العمل بهذه الرسالة العظيمة في الأعوام الأخيرة بصورة منظّمة ومدروسة من قِبَل اللجان الخاصّة في القانون الدولي الإنسانيّ.

وظلّ القانون الدولي الإنسانيّ يعاني مشكلة آليّات التطبيق، فصارت هذه المشكلة هي الشغل الشاغل لأعضاء «منظّمة الصليب الأحمر» و«الهلال الأحمر» الدوليتين. وبعد المؤتمر الخامس والعشرين «للصليب الأحمر» و«الهلال الأحمر» في جنيف عام 1986 بدأ مقترح تأسيس منظّمات قومية في البلدان المختلفة يأخذ طابعاً جدّيّاً على التدريج. وفي المؤتمر الدولي لحماية ضحايا الحرب 1993 طُلب في البيان الختامي من دولة سويسرا تشكيل لجنة خبراء دولية لدراسة السُبُل العملية لتطبيق القانون الدولي الإنسانيّ، وتسليم مقترحاتها في هذا الصدد إلى الدولة المنظِّمة للمؤتمر القادم. بالفعل، تمّ تشكيل هذه اللجنة وقامت بالدراسات اللازمة، ومن ثمّ قدّمت خمسة مقترحات دعت بموجبها الدول إلى المبادرة إلى تشكيل لجان وطنية للقانون الدولي الإنسانيّ، كما ناشدت الجمعيات الوطنية مساعدة تلك الدول في هذا المضمار.

وحين انعقد المؤتمر الدولي السادس والعشرين لمنظّمتي الصليب الأحمر والهلال الأحمر في جنيف عام 1995، أقرّ مقترحات لجنة الخبراء المذكورة، مطالباً ـ وبشدّة ـ الدول بتطبيق تلك المقترحات واستصدار القرارات اللازمة. مع العلم أنه تمّ تشكيل منظّمات مشابهة لتلك اللجنة قبل أمدٍ من اعتماد تلك القرارات في 27 دولة من دول العالم؛ وأما بعد اعتماد القرارات المُشار إليها فقد تأسست تلك اللجان في 18 دولة أخرى، وثمّة عشرات الدول الأخرى بصدد تشكيل اللجان الآنفة في الوقت الراهن.

إنّ اللجان الوطنية للقانون الدولي الإنسانيّ غالباً ما تقوم بكافّة المهام التي تُلقى على عاتق الدول بشأن القوانين الإنسانية، وبخاصّة «اتفاقيات جنيف الأربع» 1949. ومن أهم خصوصيات تلك اللجان تمثيلها الوزارات المختلفة؛ فللوزارات والمنظّمات الحكومية المختلفة تمثيل في تلك اللجان في جميع الدول التي تأسست فيها اللجان. وأبرز اللجان التي حصدت نجاحاً باهراً على المستوى العالمي هي اللجان التي شُكّلت تحت إشراف رئاسة الجمعيات الوطنية؛ وكمثال على ذلك اللجنة الوطنية للقانون الدولي الإنسانيّ لجمهورية ألمانيا الفدرالية؛ فهي تُعدّ من أقوى اللجان الوطنية في العالم وأكثرها فاعلية، وتمارس عملها بإشراف من رئاسة «جمعية الصليب الأحمر» الألمانية.

وفي عصرنا الراهن التحقت 190 دولة «باتفاقيات جنيف الأربع»، وانضمت 160 دولة إلى البروتوكول الإضافي الأول و153 دولة إلى البروتوكول الثاني.

أما في ما يرتبط بالقانون الدولي الإنسانيّ في إيران فيقال: إنّ الزعيم الإيراني الذي طبّق هذا القانون بالمعنى الدقيق للكلمة في التاريخ الإيراني العريق هو كوروش الكبير، مؤسس المملكة الأخمينية. ومن أبرز ما ميّز كوروش عن غيره هو أنه لم يُقدِم حتى على الأعمال الانتقامية؛ فحينما كان اليونانيون يأسرون كبار الضباط الإيرانيين ويعدمونهم كان كوروش يأنف عن الانتقام لهم قائلاً: هؤلاء انتهكوا قوانين الشعوب والأمم، ولا أفعل كما فعلوا أبداً.

وكان للقواعد التي انتهجها كوروش أهميّة كبيرة؛ فلقد كان هذا الملك الإيراني الشهير يولي أهميّة لحقوق الأفراد كافّة ويهتمّ بالممتلكات المدنية أيضاً.

إنّ القانون الدولي الإنسانيّ قانون عام وشامل، يدخل ضمن القواعد العامة التي يجب على الدول احترامها؛ ولم يعد من المهم

انضمام الدولة إلى الاتفاقيات المتعارفة من وجهة نظر القانون الدولي الإنسانيّ، بل يجري احترام هذه الحقوق من دون الالتفات إلى هذا الأمر؛ وفي هذا السياق كانت إيران في طليعة المؤتمر الدبلوماسي في جنيف عام 1949، والطريف في الأمر هو الموافقة على شعار «الأسد والشمس»، الذي اقترحته إيران في المؤتمر المذكور إلى جانب الهلال الأحمر والصليب الأحمر؛ فالدول الغربية كانت تتخذ من الصليب شعاراً لها، في حين رفضت الدول الإسلامية الصليب ووافقت على الهلال؛ لكن إيران طرحت شعار «الأسد والشمس» لعدم اعترافها بالعَلَم العثماني؛ بناءً عليه فإيران من الدول المهتمّة بالقانون الدولي الإنسانيّ منذ قديم الأيام بلا ريب.

وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران انضوت الجمهورية الإسلامية الإيرانية تحت عدد من المعاهدات من قبيل «معاهدة حظر استخدام وبيع الأسلحة الكيمياوية» عام 1993. كما روعيت مبادىء القانون الدولي الإنسانيّ في قانون مكافحة جرائم القوات المسلّحة، وأُخذ ضمان التنفيذ الجزائي له بنظر الاعتبار أيضاً.

وفي الوقت ذاته، يجري العمل على دراسة الالتحاق بالبروتوكولين الإضافيين «لاتفاقيات جنيف الأربع»، وإن كانت إيران قد وقّعت عليهما في المؤتمر الدبلوماسي عام 1971؛ غير أنها لم تلتحق بهما بعد.

إلى ذلك، قرّر المؤتمر الدولي لاتحاد «جمعيات الصليب الأحمر» و«الهلال الأحمر» الذي يشمل مندوبي الدول المختلفة والذي عقد عام 1995 في روما أنه يجب على جميع الدول تشكيل لجان وطنية لتسهيل تطبيق قواعد القانون الدولي الإنسانيّ، وبالتالي إدخال القوانين الدولية في النظام الحقوقي لتلك الدول، وكانت إيران الدولة الثامنة عشرة التي أسست لجنة وطنية للقانون الدولي الإنسانيّ.

المحور الثاني

الأسس النظرية للقانون الدولي الإنسانيّ في الإسلام

نسعى في هذا المحور إلى استعراض وشرح أهمّ الأسس والمباني الكونية للقانون الدولي الإنسانيّ من وجهة نظر الإسلام، وهي كالتالي:

1 ـ توحيد الله:

من أهمّ الأسئلة التي يتعيّن على فلاسفة القانون الردّ عليها ردّاً منطقياً هو أنّ الحقوق والقوانين إلى أي مبدإٍ تعزو وجودها، وبأيّ شيء ترهنه، وأيّ قوة توجدها وتهبها الإلزام؟

يعتقد الإسلام في رؤيته إلى القواعد القانونية المعبَّر عنها بالقانون الدولي الإنسانيّ أنه لا الطبيعة قادرة على إعطاء الإنسان هذا اللون من الحقّ، ولا القانون الوضعي يمتلك مقوّمات تجعله مؤهّلاً لإعطاء صلاحيات إلزامية، ولا شيء آخر غيرها قادر على الاضطلاع بتلك المهمة، بل جميع تلك الحقوق فطرية تستمدّ الإلزام من الله تعالى؛ لأنه لا الطبيعة ولا القانون ولا الإنسان نفسه يمتلك مثل هذا الحقّ ليفوّضه إلى الإنسان.

في المقابل، فإنّ الله ـ سبحانه وتعالى ـ هو ذو الوجود الأصيل والحقّ الذاتي، وله إعطاء ذلك إلى الإنسان أو إلى شيء آخر؛ قال تعالى: ﴿وَلَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَهُ ٱلدِّينُ وَاصِبًاۚ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَتَّقُونَ ﴿٥٢﴾ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِۖ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ ﴿٥٣﴾﴾[1].

---

(1) سورة النحل: الآيتان 52 ـ 53؛ وقال تعالى أيضاً: ﴿قُلْ مَن ذَا ٱلَّذِي يَعْصِمُكُم مِّنَ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوٓءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةًۚ وَلَا يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٧﴾﴾=

إنّ علماء الاجتماع وفلاسفة القانون في الغرب يؤمنون بنوعين من الحقوق هما: حقّ الفرد وحقّ المجتمع فقط؛ من هنا يبذلون قصارى جهدهم لئلا يقع تعارض بين الحقوق الفردية والاجتماعية وإيجاد الحلول اللازمة لذلك، والمسألة الوحيدة التي شغلت أذهانهم في هذا الباب هي أيّ الحقّين يجب تقديمه حينما يحصل تزاحم بين حقّ الفرد وحقّ المجتمع، وإلى أيّ حدٍّ يمكن الأخذ بذلك؟ وبعبارةٍ أخرى: كيف يمكن سنّ قوانين في وسعها الجمع بين حقّ الفرد وحقّ المجتمع؟

لكنّ الرؤية الإلٰهيّة والإسلامية تعتقد بوجود حقٍّ ثالث أهمّ بكثير من الحقّين الآخرين، ألا وهو حقّ الله تعالى. وعلى الرغم من أنّ مردّ جميع الحقوق في نهاية المطاف إلى حقّ الله تعالى، ومنشأ كافةّ الحقوق والتكاليف هو الإرادة التشريعية الإلٰهيّة، وهي بدورها ناشئة عن الإرادة التكوينية الإلٰهيّة؛ إلّا أننا لو أردنا تقسيم جميع الحقوق الناشئة من الحكمة الإلٰهيّة نجد أنها تنحصر في ثلاثة: حقّ الفرد، حقّ المجتمع، والأهمّ منها جميعاً حقّ الباري جلّ وعلا؛ وحقّ الله تعالى على الإنسان هو مواصلة السير في طريق الكمال الذي أوجده الله - جلّ وعلا- وبقطع النظر عن طبيعة العلاقات التي تربط بين أبناء البشر في حياتهم الاجتماعية، فإنّ هدف الله تعالى من خلق الإنسان يقتضي سلسلة من الحقوق والتكاليف؛ والمُراد من هذا

= [سورة الأحزاب: الآية 17]؛ ﴿قُلْ فَمَن يَمْلِكُ لَكُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا﴾ [سورة الفتح: الآية 11]؛ ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ قُلْ أَفَٱتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا﴾ [سورة الرعد: الآية 16]؛ ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ۝٥٦﴾ [سورة الإسراء: الآية 56].

المبدإ هو مخلوقية وحاجة وعبودية الإنسان لله تبارك وتعالى. ولا شكّ في أنّ للإيمان بموجود لا متناهٍ وأصيل وذي استقلال تامّ، لا يحتاج معه إلى أحد، بل المخلوقات جميعاً بحاجة إليه، دوراً مصيرياً لا يقبل الإنكار في تدوين حقوق الإنسان[1].

وحسبما أفاد الإمام السجّاد (ع) بقوله: **وهو أصل الحقوق ومنه تتفرّع سائر الحقوق**، يعتبر الله سبحانه وتعالى المنشأ الوحيد للحقوق كافّة.

ولا إشكال في أنه ينبغي إيلاء تاريخ عصر النهضة الغربية اهتماماً كبيراً لدى البحث عن جذور جحود الله والإنسان الإلهي؛ فلقد أخرج أولئك الله تعالى وجميع الأمور الميتافيزيقية عن دائرة الإثبات من خلال التمسك بمذاهب «الواقعية والتجريبية والوضعية»، ولمّا أصبح مكان الإلٰه فارغاً بدأوا بالترويج للإنسان الإلٰهي الذي يمكن إثباته اعتماداً على المذهب الوضعي!

في هذا الإطار، قال أحد الكتّاب مصوّراً هذا الموضوع: بعد عصر النهضة والانفتاح الفكري، برزت وترعرعت مدرستان فكريتان بصورة متزامنة هما الواقعية والتجريبية... إنّ النهضة عبارة عن تمرّد الإنسان على الكنيسة، ما أدّى بهذه الحركة إلى توسيع نطاق الفكر التجريبي والمادي إزاء التوجه الميتافيزيقي... لا أثر لله في فلسفة عصر الحداثة؛ فقد ورد في كلمات نيتشِه (Nietzsche) (1844 ـ 1900) الجملة الشهيرة: «لقد مات الله، ونحن من قتله»[2].

---

(1) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **حقوق وسياست در قرآن: بخش حقوق فردى**، مؤسسة الخميني (قده)، ص26.

(2) مسعود الرضوي، **طلوع أبر إنسان**، انتشارات نقش جهان، 2002م، ص 261 ـ 264.

وعلى هذا الأساس، لم يتمكن فلاسفة القانون في هذه المدارس الفكرية البشرية من إقامة أيّ دليل فلسفي لإثبات الحقّ وتعيين الحقوق، ولم يستطيعوا إقامة دليل عقلي قطعي على سبب وجود حقٍّ لإنسان على إنسان آخر أو علّة كون الإنسان محقّاً، وغاية ما استدّلوا به تأكيد التوافق الجماعي في هذا الخصوص؛ وهكذا نالت وثائق القانون الدولي الإنسانيّ صفة الإلزام الحقوقي بفعل إتفاق الحكومات وإمضائها على ذلك بالنيابة عن شعوبها؛ في حين أن هذه القضيّة مبتنية على المشهورات والمسلّمات والمقبولات بين الناس التي يُطلَق عليها اصطلاحاً اسم «الجدل»، وأُثبت في علم المنطق أنه لا يمكن تشكيل برهان بالاعتماد على القضايا الجدلية، بل يتسنى إثبات البرهان حينما يُطرح قياس مستند إلى البديهيات[1]؛ فالبرهان العقلي والمنطقي هو البرهان الوحيد الذي يمكن الإصرار عليه باعتباره أكثر المباني أصالة للقانون الدولي الإنسانيّ، وفي ما يلي نسلّط الضوء على هذا البرهان.

برهان مبدأ «توحيد الله» في القانون الدولي الإنسانيّ

لجأت القوانين العلمانية ـ بدلاً عن نفي وجود الله تعالى ـ إلى إنكار السلطة والولاية التشريعية للباري جلّ وعلا، مؤكدة أن تشريع الحقوق من الأمور الدنيوية؛ وبالتالي فهو يقع في دائرة صلاحية الإنسان. والعلمانية في الحقيقة تنظر إلى معنى نفي الأُلوهيّة وقدسية الأمور الدنيوية مع قطع النظر عن إثبات أو نفي ذلك على أساس

(1) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **نظريه حقوقي اسلام**، تحقيق وتدوين: محمد مهدي النادري القمي ومحمد مهدي كريمي نيا، مؤسسة الإمام الخميني (قده) التعليمية، قم، 2001م، ص 114.

ميتافيزيقي؛ من هنا عمدنا في هذه الدراسة بدلاً من إثبات وجود الله إلى إثبات حاكميته التشريعية وبيان أنه لا يمكن تبرير الإلزام في الحقوق والقوانين؛ إلّا بالموافقة على الحاكميّة التشريعية لله تبارك وتعالى.

ويمكن إثبات حقّ الله على المخلوقات ـ ومنها الإنسان ـ من خلال المقدّمات التالية[1]:

1 ـ حقّ الشخص على غيره أو على شيء آخر متفرع من ملكيّته له. وبعبارةٍ أخرى: مردّ الحقّ إلى الملكية؛ وإلا فمن الناحية العقلية لا وجه غير ذلك لإثبات الحقّ بينهما.

2 ـ لا تصدق الملكية الحقيقية إلّا في مورد الله تعالى؛ لأنه واهب الوجود للكون وما فيه، ولا حقّ لموجود على الله جلَّ وعلا؛ إذ لا أحد قد وهبه أو أعطاه شيئاً قطّ.

والنتيجة: بما أنّ الإنسان لا يمتلك شيئاً من عنده مطلقاً، فلا حقّ مطلقاً له مطلقاً؛ بل إنّ هذا البرهان يثبت أنّ أساس كلّ حقٍّ من الله تعالى.

وفضلاً عن أنّ الطريقة الوحيدة للسيطرة على ميول ورغبات ومطامح الإنسان تكمن في تحميله المسؤولية عن حقوق الآخرين، بحيث يرى احترام حقوقهم تكليفاً ومسؤولية عليه، والوجود الوحيد الذي يمتلك صلاحية هذا التكليف هو الوجود الذي يرتهن وجود الإنسان وحياته وبقائه بفيوضاته؛ فإنّ الإنسان يمكن أن يخضع لمن يرتهن وجوده به فقط، لا لأيّ شخص أو شيء أو مخلوق آخر كالإنسان مثلاً[2].

---

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، **نظريه حقوقى إسلام**، ص 114.

(2) أشار الله تعالى إلى هذه الحقيقة في القرآن الكريم مؤكداً أنه لا يمكن القبول بولاية=

ولا شك في أنّ الركن الأساس للقوانين الذي يتمثّل في ضمان تنفيذها وإنفاذها يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعناصر الولاية وصواب الإلزام والتعهد التي لا تتحقق إلّا في ذات الولي فقط. ومن هنا أبطل القرآن الكريم بهذا الاستدلال كلّ ألوان الولاية إلّا ولاية الله تعالى، مالك السماوات والأرض، ووبّخ من اتّخذ ولايةً غير ولايته[1].

بناءً على ذلك، فكلّ تدبير قانوني للحياة الإنسانية لا يمرّ في طريق ولاية الله ـ تبارك وتعالى ـ وسيادته المطلقة يشبه النبات المفتقر إلى جذور وأساس متين؛ إذ إنّ مصيره إلى الزوال والفناء بعد فقدانه القيمة الواقعية والمعنى الحقيقي.

آثار ونتائج مبدإِ التوحيد

عند قبول مبدإِ التوحيد في النظام الحقوقي بصورة عامّة والقانون الدولي الإنسانيّ بصورة خاصّة تترتب على ذلك جملة من الآثار والنتائج التي تميّز النظام الحقوقي في الإسلام عن غيره من النظم الأخرى؛ فإن لإثبات الحقّ الإلٰهيّ ذي الحاكمية التامّة والمطلقة على سائر الحقوق أثراً كبيراً في تبيين أسس الحقوق الإسلامية وتبرير القوانين الإسلامية بشكل عام، وفي ما يأتي نذكر بعض الأمثلة[2]:

= على الإنسان سوى الولاية الإلهية، فقال: ﴿مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ﴾ [سورة السجدة: الآية 4]؛ ومبنى هذا الأمر هو ما ورد في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٠٧﴾﴾ [سورة البقرة: الآية 107]. ومن الواضح أن هذه الآية تنفي كلّ ألوان الولاية على الإنسان في المالكية العامة والمطلقة لله على الإنسان والعالم ككلّ.

(1) قال تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ فَٱللَّهُ هُوَ ٱلْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٩﴾﴾ [سورة الشورى: الآية 9].

(2) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **حقوق وسياست در قرآن: بخش حقوق فردى**، ص 25 فصاعداً.

أ ـ الحقّ الإلٰهي وحقّ الحياة:

يشكّل حقّ الحياة ركناً أساساً من أركان القانون الدولي الإنسانيّ؛ و«حقّ الحياة» يعني أنَّ لكلّ إنسان الحقّ في العيش وعلى الآخرين احترام حياته وعدم تعريضها للمخاطر.

وفقاً لهذا المبدإ لا يحقّ لإنسانٍ قتلُ غيره اعتباطاً ودون مبرّر، أو عدم استفراغ الوسع في الحفاظ على حياته؛ لكن لماذا؟

ذلك أنه مخلوق الله تعالى والحفاظ على حياته أمر إلٰهيّ، لا لأنه إنسان فقط؛ لأنه ـ حسب البرهان الذي أقمناه سابقاً ـ لا حقَّ ذاتيَ له على أحد، كما أنّ الآخرين غير مكلفين بتكليف عقلي تجاهه.

وهذه الرؤية إنما تنطبق على الحقوق فيما لو تمّ لحاظ دور الخالقية والمالكية لله جلَّ وعلا في عالم الكون؛ وإلّا فإنّ حقّ الحياة ـ كما ورد في «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» ـ حقّ ذاتي لا يقبل السلب في حال من الأحوال؛ لكن لم يُكشف عن أسباب ذلك مطلقاً، ويبقى هذا الغموض يكتنف الحقوق بما أنها لا تستند إلى مبنى حقوقي خاصّ.

ب ـ تأثير الحقّ الإلٰهيّ على قدسية التدابير الإنسانية:

تمتلك الدول في كافّة المجتمعات ـ ومنها المجتمعات غير الدينية أيضاً ـ صلاحية فرض بعض الاستحقاقات على المجتمع بغية تأمين أموره المادّية؛ فهي على سبيل المثال، مخوّلة في استقطاع حصة من عائدات الناس وفرض ضرائب عليهم وما إلى ذلك كمشاركة إلزامية منهم في بعض الكوارث الطبيعية نظير الهزّات الأرضية والبراكين والفيضانات والجدب والحروب وما شاكل، وإن رغبوا عن ذلك.

وتشدّد النظرية الإلٰهيّة للحاكميّة المتقوِّمة بالحقّ الإلٰهيّ في المجتمع على أنّ تقدُّم حقّ المجتمع على حقّ الفرد لا يقيّد بالحدود المادية، بل يمتدّ إلى إطار أوسع يشتمل على المقاصد الدينية والإنسانية الناظرة إلى المشاركة العامّة.

وكما أنّ الدين الإسلامي يكلّف المسلمين قاطبةً بالتضحية بأرواحهم وأموالهم وبذل الغالي والنفيس في سبيل إعلاء كلمة الحقّ وبسط الشعائر الدينية على وجه المعمورة ونصرة دين الله؛ فإنّ نصرة المظلومين والمستضعفين وظيفة إلٰهيَّة يُتوقع من المؤمنين المبادرة إلى القيام بها. وعلى هذا الأساس وبّخ القرآن الكريم أولئك الذين أحجموا عن أداء هذا الواجب الإلٰهيّ المُلقى على عاتقهم، معاتباً إياهم بالقول: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾[1].

بناءً على ذلك، فإنّ الدولة الإسلامية تمتلك مطلق الخيار في مجال تجنيد كلّ الطاقات الممكنة لدى المجتمع المسلم في سبيل توفير الحماية اللازمة لمن تعرّض للظلم والاضطهاد لرفع الحيف عنه، ولا يحقّ لأفراد المجتمع الإسلامي التخلّف عمّا يروم النظام الإسلامي تحقيقه في هذا الصدد[2].

وبالنظر إلى الحقّ الإلٰهيّ يكون المسلمون مكلّفين بألّا يألوا جهداً في تحقيق هذا الهدف الإسلامي المقدّس؛ وإذا ما تطلّب

---

(1) سورة النساء: الآية 75.

(2) قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [سورة الأحزاب: الآية 36].

الأمر إنفاق أموال على ذلك، فعليهم أن يخصّصوا جزءاً من أموالهم له[1]، وإن كان هذا العمل لا يعود بالنفع ـ حسب الظاهر ـ على أيّ فرد من أفراد المجتمع.

وصحيح أنّ مثل هذه الأعمال والإجراءات الإنسانية لا تصحّ إلّا بموافقة من الناس وإحراز رضاهم في الأنظمة الحقوقية الغربية؛ لكن ليس ثمّة إشكال في وضع وتنفيذ مثل هذه القوانين في النظام الإسلامي؛ ذلك أنّ عبادة الله تعالى وطاعته هما الهدف الأهمّ للمنظومة الحاكمة والمقنّنة، فهذه التكاليف هي عبادة، وإقرار العبادة وطاعة الله ـ تبارك وتعالى ـ في المجتمع هدف يتطلب مثل هذه الإقدامات لتحقيقه.

الصلة بين الحقّ الإلٰهيّ في الجهاد الإنسانيّ وحقّ السيادة الوطنية

يتمّ التأكيد في القانون الدولي المعاصر على حقّ يُطلَق عليه اسم «حقّ السيادة الوطنية»؛ بمعنى أنه طبقاً لهذا الحقّ لا يجوز لأيّ مجتمع التدخّل في الشؤون الداخلية لمجتمع آخر؛ فتُحظر كلّ أشكال التدخّل وقيام دولة بعمل يفضي إلى انتهاك سيادة واستقلال دولة أخرى، سواءٌ على الصعيد الداخلي أو الخارجي.

وأما الجهاد الابتدائي الذي يُعدّ من ضروريات الإسلام وله مكانة رفيعة خاصّة في الفِقه الشيعي، فشُرِّع من أجل إنقاذ الناس من

---

(1) قال تعالى: ﴿ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَـٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾﴾ [سورة التوبة: الآية 41]؛ ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَـٰرَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿١٠﴾ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَـٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١١﴾﴾ [سورة الصف: الآيتان 10 ـ 11].

نيّر الظلم والجور، أو لمحاولة مساعدة المظلومين والمنكوبين والمستضعفين[1].

وبهذا لو حصل تزاحم بين حقّ السيادة الوطنية وحكم الجهاد فالإسلام يرجح حقّ الجهاد الابتدائي على حقّ السيادة الوطنية؛ ذلك أنه لو لم يوجد حقّ سوى حقّ الفرد وحقّ المجتمع، وتمّ تحديد حقوق المجتمعات البشرية بإبرام العهود وعقد الاتفاقيات الدولية، ووافقت الشعوب كافّة على عدم التدخّل في الشؤون الداخلية لبعضها البعض، لأمكن القول إنه لا يحقّ لمجتمعٍ ما التدخّل في الشؤون الداخلية لمجتمعٍ آخر؛ لكنّ النقطة المهمة هي أن لله حقّاً على جميع البشر هو وجوب طاعته وعبادته، وهذا الحقّ حاكم على جميع الحقوق الفردية والاجتماعية.

من جهةٍ أخرى، من جملة الحقوق الإلٰهيّة على البشر عدم جواز سكوتهم عن ظلم الآخرين؛ وانطلاقاً من ذلك يحقّ لله تعالى أن يؤدّبهم ويعاقبهم جرّاء الاستهانة بحقّه وانتهاك حقوق الناس أو المخلوقات الأخرى، وفي وسعه أن يوعز للمسلمين بمهاجمة أولئك ومقاتلتهم لبسط العدالة الإلٰهيّة ووأد الفتنة. قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ

---

(1) لا يتطرق الشك الى كون الجهاد عامة والجهاد الابتدائي خاصّة أمرا ضروريا في الدين الإسلامي الحنيف بعد مراجعة إجمالية ومقتضبة الى مصادر الفقه الشيعية وكتب التاريخ الإسلامي بصورة عامة؛ فعلى سبيل المثال ادّعى الشيخ الطوسي في **المبسوط** (ج 2، ص 2) الإجماع على ذلك، كما ادّعى العلامة الحلي في **تذكرة الفقهاء** (ج 9، ص 7، ط ج) مطابقة هذا الحكم مع النصّ والإجماع، وأكد صاحب الجواهر في **جواهر الكلام** (ج 12، ص 8) أن هذا الحكم ضروري ومطابق للإجماع والسيرة النبوية وسيرة الصحابة مستدلاً له من القرآن الكريم.

بِمَا يَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾[1]، وقال أيضاً: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَلَا عُدۡوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[2]، وقال: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ﴾[3].

ففي هذه الحالة يكون المسلمون مكلّفين من قِبَل الله تعالى بشنّ هجوم على ذلك المجتمع أو تلك الدولة من أجل تطبيق حاكميّة العدالة الإلٰهيّة واحترام الآخرين، وإن أسفر ذلك عن التدخّل في الشؤون الداخلية للمجتمعات والدول الأخرى.

2 ـ الكمال في القانون الدولي الإنسانيّ من وجهة نظر الإسلام:

يمكن رسم طبيعة العلاقة بين هذا المبدإ وبين القانون الدولي الإنسانيّ بالقول: إنّ جميع الحقوق الفردية الحاكمة على القوانين الوضعية هي أمور يحتاجها الإنسان بشدّة في مسيرة حركته صوب الكمال. ولمّا ثبت أنّ على الإنسان أن يسير في طريق الكمال ويطلبه باستمرار، وهو ما لا يتأتى إلّا بعبادة الله تعالى وعبوديته، ينبغي لنا أن نقرّ بكون كل ما يحتاجه الإنسان في هذه الحركة حقّاً فردياً مُسلَّماً[4]. بناءً على ذلك، فإنّ القانون الدولي الإنسانيّ يُجعل على أساس ما يسهم في كمال الإنسان وينهل منه ويتبلور على ضوئه؛

(1) سورة الأنفال: الآية 39.

(2) سورة البقرة: الآية 193.

(3) سورة التوبة: الآية 29.

(4) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **حقوق وسياست در قرآن...**، مصدر سابق، ص 47.

ومن هنا يحظى هذا القانون المستند إلى تلك الرؤية بدعم الإسلام واحترامه. لما في احترامه من دور في الكمال الإنسانيّ.

برهان الكمال

على ضوء ما تقدّم، ينبغي الالتفات إلى الاستدلال التالي المستمدّ من بعض المباحث الفلسفية الإسلامية عبر المقدّمات الآتية:

- حبُّ كلِّ شيءٍ ناشىء من العلم أو الشعور بالكمال الموجود فيه.
- ذات الله تعالى يحبّ ذاته التي هي كمال مطلق.
- العلم والشعور المطلق موجود في الله تعالى.
- بناءً على ذلك، لله ـ جلَّ وعلا ـ علم وشعور كامل بكماله.
- بناءً عليه، فإنّ الله تعالى يحبّ ذاته التي هي كمال مطلق.
- وبما أنه بمرتبة لاحقة وبنحو تبعي يحبّ آثار كماله كذلك، فإنه أوجد المخلوقات التي هي آثار للكمال.

أي انطلاقاً من أنّ الله تعالى يحبّ الكمال، فإنه يكنُّ المحبّة للموجودات بالنظر إلى كمالها؛ فما يقع مورداً للمحبة أصالةً وبالذات هو وجود الأشياء وكمالاتها وخيراتها، ولا تتعلق المحبّة أولاً وبالذات بالنقص والشرور كونها من الأمور العدمية. والمحصلة النهائية أنه نظراً إلى هذه الصفة الإلٰهيّة يمكن إثبات ما يلي:

كلّ موجود مستعدّ لتقبّل كمال جديد يجب عليه أن يبلغه؛ وإلّا انتقض الغرض الإلٰهيّ وبطُلت الحكمة الإلٰهيّة؛ وحينئذٍ تغدو الخلقة أمراً باطلاً لاحقّاً. فبما أن فعل الله تعالى حقّ ـ أي ذو هدف صحيح

ومناسب ـ تُنظِّم حقوق كلّ موجود وفق الكمال الذي يبلغه[1].

تأثير مبدإِ الكمال على القانون الدولي الإنسانيّ

إنّ القانون الدولي الإنسانيّ يتخذ مفهوماً عميقاً ومتميّزاً عمّا في الغرب على ضوء استناده إلى مبدأ الكمال؛ إذ يصبح احترام كرامة الإنسان أمراً لازماً في ظل هذا القانون؛ لأن ذلك يصبُّ في صالح تأمين الهدف الإلٰهيّ المتمثّل في تحصيل الإنسان للكمال؛ فتهديد حياة وسلامة الإنسان دون مبرّر في هذه المنظومة الفكرية يعني إعاقة الإنسان عن بلوغ الهدف الذي حدّده له الله تعالى؛ ومن هنا بات خرق القانون الدولي الإنسانيّ مساوقاً لانتهاك الهدف الإلٰهيّ وبمثابة إعلان حرب على الله جلَّ وعلا، وهو ما يترتب عليه عقوبة صارمة للمنتهكين في عالم ما بعد الموت.

3 ـ الإيمان بالمَعاد ودوره في الالتزام بالقانون الدولي الإنسانيّ:

طبقاً للمعتقدات الإسلامية، يمتلك الإنسان ـ فضلاً عن البدن والجسم ـ روحاً ونفساً تختلف عن سنخ المادة والماديّات، وهي شيء أبدي وأزلي لا يفنى بالموت. بناءً على ذلك، فللإنسان حياة أبدية، والموت لا يعدو الانتقال من عالم الدنيا إلى عالم الآخرة. ويمكن القول: للإنسان حياتان: إحداهما الحياة الدنيا وهي موقّتة، والأخرى الحياة الأخروية وهي أبدية وأزلية[2].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص 29؛ تجدر الإشارة إلى أنه تم إجراء تغييرات شكلية فقط تتعلق بالترتيب دون التصرف في المعنى.

(2) المصدر نفسه، ص90.

ولا يَخفى أن الإيمان بالمَعاد والاعتقاد بكون الحياة الدنيا مقدمة للحياة الآخرة يمثّل النقطة المقابلة للنظرية المادية التي تؤمن بأصالة الدنيا وعالم المادة، النظريّة التي ارتكزت إليها الوثائق الدولية في حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنسانيّ على حدٍّ سواء.

وفقاً لهذه العقيدة، سيتمّ بعد الموت إحياء الناس كافّة ومحاسبتهم على أعمالهم الصالحة والطالحة، فيُدخَل الصالحون الجنَّة ويُساق الطالحون إلى النار. قال تعالى في هذا الصدد: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ لَيَجۡمَعَنَّكُمۡ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ لَا رَيۡبَ فِيهِۗ وَمَنۡ أَصۡدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثٗا﴾[1]، وقال أيضاً: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ٣٧ وَءَاثَرَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا ٣٨ فَإِنَّ ٱلۡجَحِيمَ هِيَ ٱلۡمَأۡوَىٰ ٣٩﴾[2].

على هذا الأساس، تعتبر الدنيا طبقاً لهذا المبدإ جسراً إلى دار الآخرة وتمثّل مزرعة الآخرة كذلك؛ فمن جهة، ليست الدنيا من دون الآخرة بذات جدوى على ضوء مبدإ الحكمة المشار إليه، قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبۡتُمۡ أَنَّمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ عَبَثٗا وَأَنَّكُمۡ إِلَيۡنَا لَا تُرۡجَعُونَ﴾[3].

من جهة أخرى، يقتضي العدل الإلٰهيّ وحكمة الباري ـ جلَّ وعلا ـ أن يكون هناك تفاوت بين مصير الصالحين والطالحين وينال كلّ منهم جزاءه العادل، قال تعالى: ﴿أَمۡ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجۡتَرَحُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجۡعَلَهُمۡ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءٗ مَّحۡيَاهُمۡ وَمَمَاتُهُمۡۚ سَآءَ مَا يَحۡكُمُونَ﴾[4]، وقال: ﴿فَلَا تَعۡلَمُ نَفۡسٞ مَّآ أُخۡفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعۡيُنٖ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾[5].

---

(1) سورة النساء: الآية 87.

(2) سورة النازعات: الآيات 37 ـ 41.

(3) سورة المؤمنون: الآية 115.

(4) سورة الجاثية: الآية 21.

(5) سورة السجدة: الآية 17.

وقال تعالى كذلك: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّٰتِ عَدْنٍ ۚ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[1].

وبالتالي تؤكد الرؤية الإسلامية أنّ هذه الحياة الدنيا مقدّمة للحياة الأخروية وأداة لتحصيل الكمالات المعنوية والنفسية وبلوغ السعادة الأبدية. بناءً عليه، لا بدّ من اعتبار النِعَم والمواهب الطبيعية والمادية أدوات لكسب الكمالات المعنوية والأبدية.

والنتيجة المتحصّلة من الإيمان بمبدإ المَعاد في مجال القانون الدولي الإنسانيّ من وجهة النظر الإسلامية هي أنّ هذا القانون في قاموس المؤمنين بالمَعاد ليس قانوناً دنيوياً زائفاً فقط يبعث على تسكين آلام الإنسان في هذه الدنيا فحسب، وبالتالي يستتبع انفراجاً نفسياً لدى الفرد؛ بل هو عبارة عن أمور ذات روافد واقعية ترتبط بالمصير الحقيقي والأبدي للإنسان.

ثم إنّ مبدأ الإنسانية في هذه الرؤية لا يبرز إلى الوجود في حالة تعرّض أرواح الناس وممتلكاتهم وأمنهم الظاهري والمادي للخطر فقط، وإنما تبرز الحاجة إلى إجراء إنسانيّ أيضاً حينما تتم المخاطرة بآخرة الإنسان وتُهدَّد سعادته الأخروية كذلك.

إنّ تأمين المصالح المعنوية للمجتمع يحظى بأهميّة بالغة حتى إنّ المجتمعات الموحدة والمؤمنة بالمَعاد ليس في وسعها عدم الاكتراث بها؛ إذ إنّ واجب المجتمع الإسلامي هو تأمين المصالح المادية والمعنوية، وفي هذا الإطار يعتبر الإحساس بالمسؤولية تجاه المصير النهائي للإنسان أينما وجد، تكليفُ البشر أجمع، ولا يمكن صدّ الناس عن أداء هذا العمل الهامّ قطّ؛ ومن هنا يقع على عاتق كلّ

(1) سورة التوبة: الآية 72.

إنسان في الإسلام تكليف أخلاقي وشرعي بمواجهة أيّ فرد أو دولة تصرفت بنحو من الأنحاء على خلاف المصالح المادية والمعنوية للبشر، بل حتى لو وجَّهت ظلماً إلى شخصٍ ما.

ولا بد من الالتفات إلى أنه حتى لو جرى الحديث في الوثائق الدولية لحقوق الإنسان والقانون الدولي الإنسانيّ أو في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عن المصالح المعنوية بالقول: يحقّ لكلّ أحد حماية المصالح المعنوية والمادية لآثاره العلمية والثقافية والفنية[1]؛ فذلك إشارة إلى العواطف والمشاعر الإنسانية، ولا يراد من هذه المصالح ما وراء المادة مما أشار إليه الإسلام.

4 ـ الكرامة الإنسانية في القانون الدولي الإنسانيّ في نظر الإسلام

لا شك في أنّ «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» حصيلة للحداثة وعصر النهضة؛ فلقد تمّ التأكيد فيها على الكرامة الذاتية للإنسان أكثر من أيّ شيء آخر، وكان هذا التأكيد رداً طبيعياً إزاء رؤية المسيحية في القرون الوسطى للإنسان؛ إذ كانت ترى أنه موجود عاصٍ وتافه. وعلى هذا الأساس، صار الإنسان محوراً واعتبرت الكرامة ذاتاً وجوهراً له، حتى لم يعد بالإمكان الفصل بينها وبين الإنسان أبداً، وفي مثل هذا الفرض وطبقاً لهذه النظرة الإنسانية لا يمكن إخراج أيّ إنسان من دائرة هذه الكرامة بتاتاً، بل لا يمكن أيضاً ـ استناداً إلى حكم الله تعالى ـ جعل حكم متعارض مع هذه الكرامة الإنسانية مطلقاً.

من هنا، فإنّ القانون الدولي الإنسانيّ يتبلور على أساس الكرامة

(1) المادة 27 من الإعلان العالمي.

الإنسانية؛ فالكرامة وفقاً للرؤية الغربية ذاتية للإنسان وغير قابلة للانفكاك عنه، ويتعذر اعتباره فاقداً لها في جميع الأحوال؛ لذا فإن أيّ قانون أو عقوبة غير منسجمة مع هذه الكرامة ممنوعة ومذمومة من وجهة نظر الإعلان المذكور، وإن كان منشؤها هو الله تعالى الخالق للإنسان.

كرامة الإنسان في الإسلام

لا ريب في اختلاف النظرة التوحيدية إلى القانون الدولي الإنسانيّ عن الرؤية التي أفضت إلى ولادة نظرة غير مقبولة عن الإنسان في القرون الوسطى.

كان للقرون الوسطى نصيب من علم الكلام الذي بُحث فيه عن سقوط وهبوط ذات الإنسان وإمكان نجاته من خلال التوفيق الإلٰهيّ وعن طريق التضحية بالمسيح. فمن جملة ما طُرِح في هذه الرؤية تعبير الضمير المذنب (Guilty conscience)؛ فلقد ذهب فلاسفة القرون الوسطى وفقاً لذلك إلى أنّ الإنسان موجود مذنب وتافه، وفي مقابل ذلك، طُرح مصطلح الضمير الطاهر (Clear conscience) في سياق المدرسة الإنسانوية (Humanism)[1]. أما في الرؤية الإسلامية، فالإنسان يتمتع بالكرامة الفطرية وإن كان مخلوقاً لله تعالى؛ فتلك الكرامة قرينة لأصل وجوهر وجود الإنسان، والدليل عليها الفطرة الإلٰهيّة المودعة في وجود الإنسان، كما أنّ الإسلام يرى أن عصيان الإنسان هو الذي أوجب إخراجه من الجنّة، لا اقتضاء طبيعته لذلك مثلما ظنّت المسيحية في القرون الوسطى.

ثمّ إنّ الإسلام منح الإنسان مقام خليفة الله في الأرض[2]، كما

---

(1) انظر: **انسان شناسى فلسفى** (الإنتروبولوجيا الفلسفية)، ص 107 ـ 108.

(2) قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: الآية 30].

أطلع الله تعالى الملائكة على طبيعة العلاقة المتميّزة بين الإنسان والله سبحانه، وأخبرهم بتفوقه المعنوي على سائر المخلوقات[1]، ووهبه قدرة وقابلية ممتازة عن سائر الموجودات في العالم، وفي هذا السياق عُدّ الإنسان خير مخلوق على وجه البسيطة من الناحية التكوينية[2].

بناءً على ذلك، تؤكد الرؤية القرآنية أنّ الإنسان مظهر اللطف والرحمة الإلٰهيّة الخاصّة في هذا العالم؛ وبهذا يتضح الفارق بين رؤية الإسلام الإلٰهيّة وبين رؤية القرون الوسطى إلى حقوق الإنسان بصورة شفافة للغاية، فلا ينبغي الخلط بينهما.

لكن؛ في الوقت الذي يُعتبر فيه الإنسان ذا كرامة لا بدّ من الالتفات إلى أن تلك الكرامة قد أُعطيت له من قِبَل الله تبارك وتعالى، وقصة خلق النبي آدم (ع) تحكي بوضوح عن المقام السامي للإنسان؛ إذ خُلق الإنسان من الطين بالإرادة الإلٰهيّة، ثمّ نُفخت فيه الروح الإلٰهيّة. إن الإنسان هو تلك الحقيقة المأخوذة من الله والسائرة إليه، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ﴾[3].

وبسلطة الإنسان على العالم المادي حظي بتكريم الله جلَّ وعلا، فقال: ﴿۞وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا﴾[4].

---

(1) ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ٣١ قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ ٣٢﴾ [سورة البقرة: الآيتان 31 ـ 32].

(2) قال الله تعالى في هذا الخصوص: ﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ ٤﴾ [سورة التين: الآية 4].

(3) سورة الانشقاق: الآية 6.

(4) سورة الإسراء: الآية 70.

لكنّ المهمّ في الموضوع أن الإنسان أُعطي الكرامة من خالقه بصورة مشروطة، فلا بدّ له من أجل الحفاظ على هذه الكرامة أن يتّبع الملاكات التي يقرّرها له الباري تعالى.

إنّ الإسلام يسعى إلى خلق حالة من التوفيق والانسجام بين الإنسان في مقام خلافة الله في الأرض والإنسان المخلوق من تراب، ويتلخّص هذا الانسجام في استخدام التراب لبلوغ الأفلاك؛ ويجب على الإنسان ـ من أجل نيل الكمال الإنسانيّ المنشود والارتقاء بقدراته الروحية ـ السعي الدؤوب إلى إحراز التكامل في الجوانب الإيجابية من وجوده في سبيل كسب السمو الروحي؛ وإلّا أخلّ بمواهبه ووضعها في مهبّ الريح؛ فسرُّ كرامة الإنسان تكمن في تسخير طاقاته الكامنة، وما أفضليته في الخلقة وتسخير الطبيعة له إلّا لاستعداده للتكامل، فتلك هي أُسس تسخير الطبيعة لبني آدم.

ومن البدهي أنّ الإنسان في توظيفه لهذه الطبيعة المسخّرة لو تحرك صوب الحيوانيّة وأضاع نفسه يكون قد فرّط في كرامته كذلك، قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ﴿٥﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴿٦﴾﴾[1]. فنلاحظ في هذه الآيات أن خلق الإنسان على خير صورة ممكنة ـ وهو وجه من وجوه الكرامة الإنسانية ـ قد نُسب إلى الله تعالى، بل هو من يسلبه تلك الكرامة ويردّه إلى أسفل السافلين، واشترط فيها الحفاظ على الكرامة هذه بالإيمان والعمل الصالح.

بناءً على ذلك، فاحترام الإنسان واحترام حقوقه في الإسلام لا يرتكزان على كرامته الذاتيّة؛ نظراً إلى أنّ احترام حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنسانيّ في ظلّ مبدإِ التوحيد وبمقتضي الحكمة

(1) سورة التين: الآيات 4 ـ 6.

الإلٰهيّة والتكليف الإلٰهيّ لا تقبل الاستثناء، في حين أن الكرامة الإنسانية غير ذاتية وقابلة للسلب في بعض الموارد. من هنا، فإنّ مبنى القانون الدولي الإنسانيّ تكليف يقع على عاتق الإنسان لا كرامة نابعة من ذاته.

على ضوء المفهوم الذي قدمناه للكرامة تكون الحرية مفهوماً متميّزاً أيضاً؛ فالإنسان يدرك جيداً أنه حرّ من دون الحاجة إلى دليل مثبت، بل مجرّد إدراكه أنه قادر على فعل كذا وترك كذا دليل على اختياره، والقرآن الكريم زاخر بالآيات المبيّنة لهذا النوع من الحرية، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[1].

بناءً على ذلك، فالإنسان خُلق حُرّاً تكويناً، ولو سُئل: لِمَ خُلق الإنسان حُرّاً؟ يُجاب بأنه لا معنى لكمال الإنسان في غير هذه الصورة.

وبهذا يكون هناك منشأ متفاوت لإحدى مقولات القانون الدولي الإنسانيّ؛ أي التحرر من العبودية، فكلّ إنسان أصالةً وبالذات خُلق حُرّاً، وليس في وسع أحد استرقاقه اعتماداً على بعض الأمور من قبيل لون البشرة، والعرق، والدم، واللغة وما شاكل، ولا فارق في هذا الخصوص بين القانون الدولي الإنسانيّ من وجهة نظر الغرب والإسلام؛ لكن بالنظر إلى المفهوم الذي يطرحه الإسلام عن الكرامة الإنسانية تدور الحرية المذكورة مدار الكرامة غير الذاتية للإنسان التي قلنا بإمكان سلبها، وهنا يمكن للإنسان في النظام الحقوقي الإسلامي أن يفقد حقّ الاستقلال في شخصيته الحقوقية ويصبح رقّاً بسبب سوء اختياره، أو قد يستحقّ العقوبة التي حُدّدت له في الإسلام أو الأنظمة الحقوقية الأخرى. ولا تَنافيَ بين هذا الأمر وبين الكرامة

---

(1) سورة الإنسان: الآية 3.

الإنسانية مطلقاً؛ ذلك أنّ الإنسان مسؤول عن حفظ كرامته، وعليه أن يسعى لذلك وألّا يرتكب ما يخدش إنسانيته.

5 ـ الإنسان والمسؤولية:

على ضوء مبدإ التوحيد الذي أشرنا إليه سابقاً تؤكد الرؤية الإسلامية أن الطبيعة مخلوقة لخالق حيّ وذي شعور، وقد خلقها من منطلق حكمته تعالى[1]، ولا مجال للعبث في خلق الله؛ لذا فهذا المخلوق يسير ضمن هدف محدد. كما أن هذه الرؤية لا تذهب إلى أن الطبيعة موجود مستقل ومنفصل عن منشإ الأزلية وما وراء الطبيعة[2].

وهكذا فجميع القوانين السائدة في عالم الكون معلولة لإرادة الباري ـ عزَّ وجلَّ ـ، ولا يخرج أيّ لون من ألوان التصرف الإنسانيّ في هذه الدائرة الواسعة عن حدود الربوبيّة الإلٰهيَّة التكوينية[3]. كما لا ينبغي أن يخرج عن إطار الربوبيّة التشريعية لله تعالى؛ لأنّ المالك الحقيقي للإنسان يمتلك حقّ التصرف في كلّ شأن من الشؤون الوجودية له، ومسؤولية الإنسان تجاه الله ـ تعالى ـ تنشأ من هذه الحقيقة أيضاً.

ولهذا الوجه من مسؤولية الإنسان النصيب الأوفر من التأثير على

---

(1) قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ﴾ [سورة الجاثية: الآية 22].

(2) قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٣﴾﴾ [سورة الجاثية: الآية 13]؛ وانظر كذلك: سورة الأنعام: الآية 14؛ سورة يوسف: الآية 101؛ سورة إبراهيم: الآية 10؛ سورة فاطر: الآية 1؛ سورة الزمر: الآية 46؛ سورة الشورى: الآية 11.

(3) قال تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿١٢﴾﴾ [سورة فصلت: الآية 12].

التمايز بين النظام الحقوقي للإسلام والنظام الحقوقي للغرب.

ولأجل أن تكون الحقوق والتكاليف محددة وواضحة المعالم، يجب قبل كلّ شيء أن يؤخذ بالحسبان ارتباطها الوجودي بالله تعالى، فيجب إدراك وقبول كون الله ـ عزَّ وجلَّ ـ هو الموجود الوحيد الذي لا يرتبط وجوده بوجود غيره، ومن المستحيل وجود موجود متقوّم بنفسه وليس قائماً بغيره سواهُ تعالى.

بناءً على ذلك، فالإنسان كغيره من الموجودات قائم بالله تعالى ومتكىء عليه في كافّة شؤونه الوجودية، بل العالم برمّته محتاج في وجوده إلى خالق غنيّ عن غيره من الموجودات. ويمكن القول: كلُّ ما سوى الله ـ تعالى ـ عبد محض له تكويناً، ومن المحال أن يخرج عن دائرة هذه العبودية التكوينية؛ لأنّ الخروج عنها مساوق للعدم والفناء. وهذه الرؤية والنظريّة الإلٰهيّة تحرر الإنسان من الظنّ باطلاً بأنه مستقل في حياته ومستغنٍ عن غيره وغير ملزم بإطاعة أحد أو عبادته واتّباعه؛ ومن هنا يجب القول: الحرية المطلقة من المنظور الفلسفي غير مقبولة، وهي أمر خاطىء[1].

انطلاقاً من هذا المبنى يكون الإنسان مسؤولاً ومكلفاً إزاء الموجود الذي منحه الوجود، وينبغي عليه أداء التكاليف التي تقع على عاتقه، والتحرك في مسيرة الأهداف التي رسمها وبيّن معالمها له؛ فالإنسان مسؤول إزاء مالكه من جهة والحياة المعقولة التي رُسمت له من جهة أخرى.

بينما نجد أنّ القانون الدولي الإنسانيّ الغربي قد تجاهل مسؤولية الفرد تجاه خالق الكون والحياة المعقولة، مؤكداً أن المناط هو الحقّ

---

(1) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **حقوق وسياست در قرآن...**، مصدر سابق، ص 88.

بدل التكليف، وبالتالي لم يدع مجالاً لمسؤولية الإنسان قُبالةَ ما وراء الطبيعة؛ لذا فَقَدَ القانون الدولي الإنسانيّ شطراً عظيماً من ضمان إنفاذه وتنفيذه، فمن غير المعلوم ما هي الأسباب التي تدفع الإنسان غير المؤمن إلى تحمل مسؤولية إزاء الله تبارك وتعالى إلى اعتبار نفسه ملزماً باحترام القانون الدولي الإنسانيّ حتى بعيداً عن أنظار الرأي العام العالمي؟ فمعظم الجرائم والمجازر التي تُرتكب اليوم بحقّ البشرية مردّها إلى انعدام دوافع الإقلاع عنها في ظلّ هيمنة مطلقة على وسائل الإعلام الخبرية الموجودة؛ فالقوى التي نسيت الله تعالى ومسؤلياتها الجسيمة تجاهه لا يحجبها أيّ وازع عن ارتكاب ما تعتقد أنه يصبّ في صالح أهدافها الاستكبارية؛ بيد أن هذا الدافع القويّ يحضّ الإنسان دائماً وأبداً في النظام الحقوقي الإسلامي على احترام حقوق الإنسان وصون كرامته، حتى لو امتلك القدرة التي تؤهله إلى ارتكاب ذلك ولم يمثّل الرأي العام عائقاً يصدّه عن ذلك.

المحور الثالث

نماذج من اهتمام الإسلام بالقانون الدولي الإنسانيّ

ورد في مقدّمة إعلان حقوق الإنسان الإسلامية الذي صادقت عليه الدول الأعضاء في منظّمة المؤتمر الإسلامي في القاهرة: الحقوق الأساسية والحريات العامة في الإسلام جزء من دين المسلمين. ولتحليل هذه الرؤية العامة الرائجة في أوساط المسلمين وتسليط مزيد من الأضواء عليها، لا بدّ من التماس الدليل لها من النصوص الدينية؛ فالقرآن الكريم أعلن عن دعمه وتأييده لهذا القانون في جملة من الآيات القرآنية، منها:

1 ـ أشار القرآن الكريم إلى إحدى الإجراءات المناهضة للبشرية

التي كانت وما زالت تمارَس بحقّ البعض، ألا وهي الترحيل القسري عن محل إقامتهم، ثمّ أَذِنَ للإنسان في مواجهة تلك الأعمال، بل اعتبره مسؤولاً عن إعادة الأمور إلى نصابها، فقال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ﴾[1]. وكما هو واضح من الآية فإنّ علّة الإذن بالجهاد هي تعرض هؤلاء الناس للظلم والاضطهاد وإخراج الناس من ديارهم وتهجيرهم من قِبَل الجائرين.

2 ـ قال تعالى أيضاً: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ ﴿٤١﴾ إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٤٢﴾﴾[2].

3 ـ وقال: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾[3].

وأما في الروايات الإسلامية فهناك موارد كثيرة تبدي اهتماماً ملحوظاً بهذا الجانب، منها:

1 ـ قال رسول الله (ص): **«من سمع منادياً ينادي يا لَلمسلمين، فلم يجبه فليس بمسلم»**[4].

---

(1) سورة الحج: الآيتان 39 ـ 40.

(2) سورة الشورى: الآيتان 41 ـ 42.

(3) سورة النساء: الآية 75.

(4) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة**، ج 11، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 2، باب 59، الحديث الأول، ص 108.

2 ـ أوصى الإمام عليٌ أمير المؤمنين (ع) ولدَيْه قائلاً: «**وكونا للظالم خصماً وللمظلوم عوناً**»(1).

3 ـ وقال الإمام (ع) لِمالك الأشتر: و«**أشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم، ولا تكوننّ عليهم سبُعاً ضارياً تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخلق**»(2).

4 ـ ثمّة ما يدعو إلى التأمّل في العهود التي أبرمها رسول الله (ص) لنصرة المظلومين، ومن جملة ذلك أنّ المشاركين في حلف الفضول، ومنهم النبي الكريم (ص)، تعاقدوا وتعاهدوا بالله ليكوننّ يداً واحدةً مع المظلوم على الظالم، حتى يؤديّ إليه حقّه ما بلّ بحر صوفة(3). وروي عن النبي (ص) قوله: «**لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو أدعى به في الإسلام لأجبت**»(4).

وقال بعض الأدباء في ذلك: كان هذا الحلف حلفاً خاصّاً يرتبط بالعلاقات الداخلية بين الناس، ولا صلة له بالعلاقات الخارجية المنظّمة على أساس الشرع الحنيف(5). لكن أُجيب عنه(6)

---

(1) **نهج البلاغة**، تنظيم: صبحي الصالح، قم: دار الهجرة، ط 5، 1412هـ، الرسالة 47، ص 421.

(2) المصدر نفسه، الرسالة 53، ص 427.

(3) محمد حسنين هيكل: **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**، ج 1، بيروت: دار البيارق، ط 2، 1417هـ، ص 719 ـ 720.

(4) ابن هشام الحميري، **السيرة النبوية**، ج 1، ص 141 ـ 142.

(5) محمد حسنين هيكل، مصدر سابق، ص 721 ـ 722.

(6) انظر: إبراهيم الحسيني، **دراسة مقارنة لحقوق الإنسان في الإسلام والقانون الدولي المعاصر**، مجلة المعرفة.

بأن الروح الحاكمة على هذا الحلف هي الدفاع عن المظلوم، وقد بقيت تلك الروح سائدة في التعاليم الإسلامية بعد البعثة النبوية أيضاً، بل أرسيت دعائمها في الأمور السياسية والاجتماعية أكثر فأكثر، ولا يخفى أن ثمة تواؤماً وتلازماً ذاتياً وأبدياً بين الإسلام وبين تلك الأحكام الفطرية[1]. ومن هنا، فإن الحرب لنصرة المظلوم، سواءٌ على الصعيد الفردي أم الجماعي، تمثّل إحدى الموارد المشروعة للجهاد الإسلامي، وهي تقتضي وجود مصلحة في السلام العام[2]. والإسلام لم يحدد مكاناً خاصّاً للدفاع عن المظلوم، فحيثما وجد الظلم حتى في الدول غير الإسلامية يشرع الجهاد لرفع الظلم عن المسلمين أو الكفار[3].

قال أحد الكتّاب من أهل السُنّة في هذا الصدد: علاقات الحياة الاجتماعية، سواءٌ أكانت بين الأفراد أم القبائل أم الدول، إنما تبتني على العدل والتعاون في إنجاز هذا الهدف وعلى منع الظلم والإثم. وإنّ القرآن الكريم قد حضّ الناس على تأدية هذا الواجب في آية عامة، وهي تحوي الأمر والنهي الصريحين: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾[4].

وهناك أمثلة أخرى من القرآن الكريم توضح هذا التعاون في محاربة الظلم، وذلك في آيات بيّنات، تنطبق كثيراً على أهل فلسطين المعذبين تحت نير الاحتلال الإسرائيلي، وهي: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ

---

(1) قال رسول الله (ص): **ما كان من حلف في الجاهلية فإن الاسلام لم يزده إلا شدة.** ابن هشام، مصدر سابق، ج 1، ص 142.

(2) وهبة الزحيلي، **العلاقات الدولية في الإسلام**، بيروت: دار الرسالة، 1410هـ.

(3) هيكل، مصدر سابق، ص 591.

(4) سورة المائدة: الآية 2.

فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾[1]. ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[2].

ووجوب هذا التعاون، في مكافحة الظلم والفساد في الأرض، إنما هو نتيجة للأخوّة الإنسانية، وللتضامن الاجتماعي المفروض بين البشر؛ فكلّ اعتداء على أحدهم يُعتبر موجّهاً إليهم جميعاً. ويدلّ على هذا التضامن ما أوضحه القرآن الكريم في المثل الآتي: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[3].

ولا يلزم المسلم أن يعاون على منع الظلم فحسب، بل على منع كلّ عمل محرّم أو غير مشروع؛ فقد روي عن رسول الله النبي (ص) أنه قال: «**من رأى منكم منكراً فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان**».

وليست هذه الحرب، الدفاعية عن العدل أو الاحترازية من الظلم، مباحة حينما يقع العدوان أو الظلم على الدولة الإسلامية فحسب؛ بل هي تباح أيضاً عندما تكون هذه الحرب مطلوبة لمساعدة دولة مظلومة أخرى؛ حتى وإن كانت غير إسلاميّة. وتصبح هذه المساعدة واجبة إذا كانت مستندة إلى معاهدة للمساعدة المتبادلة[4].

---

(1) سورة النساء: الآية 75.

(2) سورة البقرة: الآية 251.

(3) سورة المائدة: الآية 32.

(4) صبحي المحمصاني، **القانون والعلاقات الدولية في الإسلام**، بيروت: دار العلم للملايين، 1392، ص 195 ـ 196.

وقال الشهيد المطهري في هذا المجال: إذا ما أحجم جماعة عن خوض الحرب ضدّنا؛ لكنهم ارتكبوا ظلماً فاحشاً بحقّ ثلّة من الناس، وكانت لدينا القدرة على تخليص من طالهم الظلم من قِبَل هؤلاء الظلمة، فعدم إنقاذنا لهم بمثابة مساعدة الظالمين في ظلمهم لتلك الثلّة. فصحيح أننا لم نتعرض للظلم من أحد؛ لكن غيرنا قد ظُلم، سواءٌ أكان المظلومون مسلمين أم غير مسلمين؛ فالمسلمون نظير الشعب الفلسطيني الذي اضطهده الإسرائيليون وشرّدوه ونهبوا أمواله وممتلكاته ومارسوا كلّ ألوان الظلم بحقّه، لكنهم لم يتعرضوا لنا بأذى، فحينئذٍ هل يجوز لنا المبادرة لمساعدة هؤلاء المسلمين المضطهدين لتخليصهم من الظلم والجور؟ نعم، ذلك جائز، بل واجب، وليس هو بالأمر الابتدائي، بل هو إسراع لنصرة المظلوم وإنقاذه من يد الظالم، وبخاصّة لو كان المظلوم مسلماً[1].

إنّ الشعور بالإنسانية ومدّ جسور الارتباط مع الناس على أساس الرحمة والمودة مما تؤكد عليه الأديان السماوية، خاصّة الدين الإسلامي الحنيف، ولا يقيّد ذلك بالإيمان والإسلام، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[2].

غير أنه قال عمّن قاتل المسلمين في دينهم وأخرجهم من ديارهم: ﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[3].

---

(1) مرتضى المطهري، **الجهاد**، قم: الانتشارات الإسلامية التابعة لرابطة علماء الحوزة العلمية في قم، ص 29 ـ 30.

(2) سورة الممتحنة: الآية 8.

(3) سورة الممتحنة: الآية 9.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الإعراب عن الاستياء من الأعمال اللاإنسانية وقطع العلاقة مع من لم يكفّ عن انتهاك حقوق الإنسان وارتكاب المخالفات في هذا المضمار تدخّل في إطار القانون الدولي الإنسانيّ الإسلامي، كما أنه يُعدّ نوعاً من ضمان التنفيذ لتلك القوانين؛ فالإسلام يدعو بصراحة إلى التصدّي بحزم لهؤلاء الطغاة القتلة؛ ذلك أن الإحسان إليهم وإبداء المحبة لهم عداء للنوع البشريّ ومضادّ للروح الإنسانية.

إنّ أمر الإمام علي (ع) بإعطاء شيخ مكفوف من أهل الذّمة ما يلزمه لمعيشته[1]، وإيعاز الإمام جعفر بن محمد الباقر الصادق (ع) (80 ـ 148هـ/ 699 ـ 765م.) لأصحابه بسقي كافر تائه في البيداء[2]، وحثّ الأئمة المعصومين (ع) على المعاملة الحسنة لأبناء غير المسلمين[3]، كلها أدّلة على أنه لا بأس بالمحبة والإحسان إلى البشر طالما لم تؤدّ إلى إضعاف جبهة الحقّ والاهتمام البشريّ بالإنسانية، بل هي مما أمر به الإسلام في كثير من الموارد. ومن هنا يمكن القول: من خصوصيات الإسلام أنّ التعاليم الإسلامية دُوّنت بطريقة تجعلها ذات قابلية على الشموليّة لكلّ عصر ومصر؛ فالتعاليم والأحكام الدينية تخلو عادةً من الإشارة إلى القوميّة والجنسيّة والعرق وما شاكل مما يتسبّب بتكبيل الدين والمذهب بطبيعة الحال؛ فالناس فيه سواسية من حيث الحقوق والواجبات ولا فضل لعربي على أعجمي أو أعجمي على عربيّ قطّ.

---

(1) **التعليم والتربية في الإسلام**، ص 171.

(2) المصدر نفسه، ص 227 ـ 228.

(3) الكليني، **أصول الكافي**، ج2، ص 161 ـ 162.

ولا بأس هنا بالإشارة إلى كلام «مارسل بوازار» في كتابه **الإسلام وحقوق الإنسان**؛ إذ يقول:

طالما يطرح في الأوساط الغربيّة تساؤل مفاده: هل الدين الإسلامي يستبطن نوعاً من الرسالة العالمية لتحرير البشرية من الظلم والجور، أم أنه طريق فاقد للبُعد العالمي ومجرد تدابير وحلول ترمي إلى إيجاد حالة من النظام الأخلاقي والاجتماعي في المجتمع الغربي؟

ولتحليل وتقييم هذين الرأيين، لا بدّ من طرح السؤال التالي: أيّ الأديان يمكنه الاتصاف بالعالمية؟

لا شك في أنه يمكن التوصل إلى النتيجة المطلوبة عبر بحث الموضوع من جوانب أربعة: الجانب الديني والفلسفي والاجتماعي والسياسي.

من الناحية الدينية، نرى أنّ الإيمان بوحدانية الله تعالى وتساوي البشر ورفض القيود والعبودية لغير الله منحت الإيديولوجيا الإسلامية بُعداً عالمياً واسعاً.

ومن الناحية الفلسفية، اتّسم الدين الإسلامي بطابع خاصّ من الفهم والتفسير ناشىء من هُويّة الإنسان ودوره الفردي والاجتماعي؛ ما يثبت أنه يروم تحقيق الوحدة والتفاهم العالمي؛ لذا فإن معظم أوامره تتصف بالكلية والشمول، والدليل على ذلك كثرة الأحكام ذات الطابع الاجتماعي قياساً إلى الأحكام ذات الطابع الفردي في المنظومة الإسلامية.

ومما يدل على عالمية الإسلام اهتمام رسول الله النبي (ص) بتوسيع علاقات المسلمين مع الأمم غير المسلمة، وبخاصّة اليهود في أعقاب الهجرة إلى المدينة. ومن وجهة نظر القرآن الكريم، كان

الناس أمة واحدة في بداية الخلقة، ثمّ شاءت الإرادة الإلٰهيَّة أن يتفرقوا إلى شعوب وأمم وقبائل مختلفة؛ وفي الوقت ذاته يؤكد القرآن الكريم أنّ ميزان التفاضل هو التقوى؛ من هنا يمكن لهذه الأوامر الكلية أن تكشف عن الرسالة العالمية للإسلام.

وبينما نرى الفرد المسلم يعشق وطنه، وقد أيّده الدين الإسلامي في ترسيم الحدود الجغرافية والإقليمية التي يطمح إليها، نجده يحمل آمالاً كِباراً في عولمة الإسلام ويعتبر نفسه منتمياً إلى الأمة العالمية؛ وبهذا لا يبقى مجال للإيمان بالقومية التي تجعل الأصالة للجنسية والعرق والانتماء القومي في دائرة المعرفة والمعتقدات[1].

---

(1) انظر: مارسل بوازار، **إسلام وحقوق بشر**، ترجمة: محسن مؤيدي، يناير/ كانون الثاني 1980، مكتب نشر الثقافة الإسلامي.

الفصل الثاني

قواعد القانون الدولي الإنساني ومبادئه في الإسلام

تأطير استخدام السلاح في النزاعات المسلَّحة
مقارنة بين القانون الدولي الإنساني والإسلام

نــادر ســاعـد[1]

تعريب: رعد الحجاج

إن الإنسان يحاول باضطراد الظهور
في القانون الدولي الذي أرادوا أن يمحوا اسمه منها[2]

المقدِّمة

إنّ رسالة القوانين الوضعيّة هي تنظيم العلاقات البشرية في الحياة الاجتماعية. وعلى الرغم من الجهود والحركات الإنسانية كافَّةً لايزال جزء من هذه العلاقات يتجلى بصورة اشتباكات ونزاعات ما يجعل الأنظمة الحقوقية مجبرة على تنظيم هذه العلاقات وكيفية القيام

---

(1) دكتوراه في القانون الدولي من جامعة طهران.

(2) دو لاپرادل، نقلاً عن اوژن پين، «**بشريت وحقوق بين الملل**»، الترجمة الفارسية إبراهيم بيگزاده، مجله حقوقي، العدد 17 ـ 16، 72 ـ 1371، ص 295 .

بالاشتباك وكذا نوع السلوك العدائي وتحديد قواعده. وللقواعد الحقوقية ككل وضع في النظام الدولي أو مجموعة اللاعبين الدوليين؛ بل إنّ المعايير المتعلّقة بالحد من العنف في سلوك هؤلاء اللاعبين تبرز بشكل خاص.

إنّ القانون الدولي، ترجمة حقوقية كانت قائمة قبل القواعد الوضعيّة وتتفوق عليها في هذا المضمار. إذاً المرتكز الذي يرتكز عليه القانون الدولي هو ذلك التضامن العملي الذي يوحد أعضاء المجتمع الوطني والدولي[1].

وهذه القوانين هي حصيلة تعاطي الأنظمة القيمية في ما بينها[2]. ومن خلال التعامل بين هذه الأنظمة حول محور تقدم البشر وأولوياته، وصلت أهميّة حقوق الإنسان إلى مستوى القواعد الآمرة. وإنّ حرمة الإنسان ودعمها باعتبارها من الأجزاء الضرورية والعناصر الفاعلة التي تحدد ظروف العيش في المجتمع الدولي، تعتبر القاسم المشترك لالتقاء هذه الأنظمة والإرادات السياسية للاعبين في التعاطي المتبادل للمجتمع الدولي المعاصر.

وتعتبر السيطرة على الأدوات الحربية وأساليبها أحد أهم المواضيع في القانون الدولي. والأسلحة هي الأدوات الرئيسة للحروب التقليدية والحديثة التي «لايمكن لأي حرب أن تُشنّ من دونها»[3]. إنَّ القانون الدولي الإنساني باعتباره جزءاً من القانون

---

(1) هدايت الله فلسفي، «**روشهاي شناخت حقوق بين الملل**»، مجله تحقيقات حقوقي، العدد 9، ربيع ـ صيف 70، ص 58 .

(2) المصدر نفسه، ص 57 .

(3) Best, Geoffrey (1996), ***War and Law since 1945***, Oxford, Clarendon Press, p. 295.

الدولي يشمل أساساً زمن وقوع النزاعات والاشتباكات المسلَّحة؛ (ولكن أجزاءً منها باعتبارها مقدمات لضمان تحقيق الأهداف الإنسانية طوال الحرب تتسع لتشمل زمن السلم)، وتضم المعايير الحاكمة على القيام بالعمليات العسكرية والمسلَّحة من جهة، وحماية ضحايا تلك العمليات من جهة أخرى. هذا الجزء من القانون يحوي قواعد حول طريقة القيام بالنزاعات والعمليات العسكرية فضلاً عن قواعد لحماية الأشخاص الخاضعين لسيطرة الأطراف المتنازعة بغية الحدّ من سَوْرةِ العنف وتقليل عدد ضحايا الاشتباكات[1]. وعليه، فإنّ حقوق الإنسان بمثابة جزء من القوانين الممكن إملاؤها على الاشتباكات المسلَّحة[2] هي مجموعة تشمل «اتفاقيات لاهاي» و«جنيف» و«نيويورك». ومع أنّ القوانين المتعلّقة بالنزاعات تمّت صياغتها منذ البداية في مجموعة معاهدات في عامَي 1899 و1907، في حين أنَّ قوانين حماية الضحايا (المسماة «قوانين جنيف») تبلورت بشكل مستقل ومنفصل في «معاهدات جنيف» المتعدّدة ثم التقى هذان الجزءان في ما بعد في إطار البروتوكول الإضافي عام 1977 ليشكّلا معاً مجموعةً حقوقيّةً واحدةً. وبالإضافة

---

(1) Roberts, Adam (1998), **"Implementation of the Laws of War in late 20th-century Conflicts**, Part I". Security Dialogue, vol. 29, no. 2, p. 142.

(2) القانون الدولي الإنسانيّ، ما هو إلا قسم من قانون النزاعات المسلحة. وعلى الرغم من أنّ الأدبيات القانونية الدوليّة استبدلَت كلمة «الحرب» بتعبير «النزاعات المسلّحة»، واستبدلت تعبير «قانون الحرب» بتعبير «قانون النزاعات المسلّحة»؛ إلا أنّ المعايير المعتمدة لم تصل إلى درجة يمكن دعوى أن يُدّعى لها الإنسانيّة. وربّما لهذا السبب تصرّ محكمة العدل الدولية على استخدام عبارة: «القانون الدولي الإنسانيّ للنزاعات المسلّحة». ويوافقنا على هذا الرأي عدد من زملائنا البارزين في اختصاص القانون الدوليّ. انظر: د. محمد رضا ضيائي بيگدلى، **حقوق بين الملل عمومى**، طهران، گنج دانش، 85، ص 556 .

إلى هاتين المجموعتين الحقوقيَّتين ينبغي أن نأخذ «نصوص نيويورك»؛ أي قواعد الحماية المنبثقة عن قرارات «الأمم المتحدة» بالاعتبار. على أي حال، إنَّ هذه المجموعات الثلاث التي تبدو منفصلة، تشكّل مجموعةً متناسقةً باسم القانون الدولي الإنساني وهدفها الرئيس متابعة عمليّة أنسنة الاشتباكات المسلَّحة بحيث يتجلّى بوضوح «حب البشر» في عنوان هذه القواعد القانونية.

الأسلحة هي نقطة التلاقي بين «اتفاقيات لاهاي» و«جنيف»؛ أي إنها لا تتعلَّق بـ «اتفاقيات لاهاي» (قواعد القيام بالعمليات العدائية وعلاقات الدول المتنازعة) فحسب بل بـ «معاهدات جنيف» (حماية ضحايا الاشتباكات) أيضاً. وفي الحقيقة، إنّ أساس تبلور القانون الإنساني هو تقييد حريّة عمل الحكومات المتنازعة باتجاه أنسنة النزاعات. وفي هذا الاتجاه، فإنّ الحكومات بشكل عام وقبل أن تتبنّى معظم القواعد الإنسانية الأخرى تقبّلت أنَّ الأسلحة والتكتيكات المستخدمة في الحرب ينبغي أن تستهدف «الأهداف العسكرية» فحسب وأن تستخدم «بالتناسب» مع الأهداف العسكرية و«الضرورات المعقولة» باتجاه التوصل إلى تلك الأهداف، ولا ينبغي أن تؤدّي إلى «معاناة لاجدوى منها» للضحايا أو إلى أضرار أكثر من اللازم[1]. واعتبر الرأي الاستشاري الصادر في 1996 عن محكمة لاهاي أن مبادئ الفصل وحظر استخدام الأسلحة غير القابلة للتمييز وحظر إيجاد ألم ومعاناة غير ضروريّين ضدّ المقاتلين وعدم تقييد حقّ الحكومات في اختيار الطريقة واستخدام الأسلحة كـ «مبادئ أساسية تشكّل البنية التحتية للقانون الدولي الإنساني»[2]. وفي هذا المقال بعد

(1) Josef Goldblatt (1990), **International law of Arms Control and Disarmament**, Geneva. p. 188.

(2) ICJ Rep. 1996.

أن نقوم بدراسة المفاهيم وتصنيف الأسلحة (البند الأول)، سنتناول التوجهات الحقوقية في مجال جواز استخدام السلاح أو خطره الاشتباكات المسلَّحة (البند الثاني) وهي مقدمات لتحديد الاستراتيجية في إطار النظام الحقوقي، ثم نلقي نظرة حقوق إنسانية على هذه المقولة ونبيّن مبادئها العامة في التعرف إلى الأسلحة المحظورة (البند الثالث)، وكذلك وجهة نظر الإسلام في هذا المضمار (البند الرابع).

البند الأول: دراسة المفاهيم وتصنيف الأسلحة: تقدم العلوم والفراغ الحقوقي

يبدو ممكناً أن نصنف الأسلحة لجهة تأثيرها الحقوقي إلى أسلحة بيضاء (باردة) وناريّة، خفيفة وثقيلة، تقليدية وغير تقليدية، قديمة وحديثة. والجدير بالذكر أنَّ مبادئ القانون الدولي الإنساني تتناول الأسلحة الناريّة والخفيفة والثقيلة وكذلك التقليدية وغير التقليدية؛ ولكن تقديم أمثلة جديدة منها على الخصوص أسلحة الميكرو والدقيقة وكذلك الاستخدام العسكري للمعدّات غير العسكرية وهي ذات طبيعة غير تسليحية (الأسلحة من الدرجة الثانية أو غير العسكرية) لن يكون سهلاً. في هذا البند نكتفي بالإشارة إلى مدلول الأسلحة التقليدية وغير التقليدية القائمة في طبيعتها على الآثار المدمّرة للانفجارات الناجمة عن هذه الأسلحة ثم نتطرق بالبحث إلى الأسلحة الحديثة والجديدة.

1 ـ التصنيف التقليدي: الأسلحة التقليدية وغير التقليدية

استُخدم مصطلح «أسلحة الدمار الشامل»[1] لأول مرة في 28 كانون الأول/ ديسمبر 1937 في تقرير أعدّه مراسل «صحيفة التايمز»

---

(1) Weapons of Mass-Destruction (WMD).

في إطار وصفه للتدمير الناجم عن قصف مدينة «كرنيكا»[1][2]. وفي نصوص قوانين نزع السلاح أيضاً، يعتبر هذا المصطلح مرادفاً للأسلحة غير التقليدية. والقانون الدولي الذي لم يتجاوز بعدُ مراحل تكامله يواجه مشكلة التعريف في معظم المجالات. ومع وجود العديد من المعاهدات حول أسلحة الدمار الشامل؛ ولكن أياً منها لم يتطرق إلى تعريف هذه الأسلحة. وبدون أن تقوم الحكومات من خلال هذا التعريف بتقييد المبادئ الحاكمة على هذه الأسلحة، وبنظرة غير مقيدة احتفظت لنفسها طوال الوقت بهذا الحقَّ بأن تضع أي سلاح في هذا الإطار[3].

ومع أنَّ الأسلحة الكيماوية والبيولوجية والنووية تعتبر أسلحة دمار شامل؛ ولكن في التعاريف الجديدة تندرج الأسلحة الراديولوجية أيضاً بل وحتى الأسلحة التقليدية التي يتسبّب استخدامها في خسائر فادحة[4] في هذا الإطار، وتمّ تبني هذا التعريف الواسع والفضفاض في برنامج الدفاع المدنيّ للولايات المتحدة الأميركية[5] وقانون هذا البلد[6] في مضمار الحرب والدفاع الوطني[7]. تُظهر

(1) Guernica

(2) **"Weapons of Mass Destruction: Definition"**, (Sep. 2005), available at www.en.wikipedia.org/wiki/Weapons_of_mass_destruction <http://www.en.wikipedia.org/wiki/Weapons_of_mass_destruction>

(3) Fidler, David (2003), «**Weapons of Mass Destruction and International Law**», ASIL Insight, www.asil.org/insights/insights 97.htm.

(4) Macfarlane, Allison (2005), «**All Weapons of Mass Destruction Are Not Equal**», MIT Security Studies Program, July, p. 2.

(5) 18 U.S.C. Section 2332a.

(6) U. S. Code, Title 50, «**War and National Defense**».

(7) Definition of WMD, CNS (Center for Nonproliferation Studies) accessed in September 2005: www.nti.org/F_wmd411/Flal.htm.

المعطيات العلمية حول طبيعة الأسلحة غير التقليدية وآثارها بجلاء أنَّ جميع هذه الأسلحة تتناقض مع المبادئ الإنسانية لقوانين الاشتباكات المسلَّحة. بعبارةٍ أخرى: إنّ استخدام هذه الأسلحة في الاشتباكات ينتهك مبدأ تقييد خيارات الحكومات في استخدام الأسلحة والمعدّات الحربية. إنّ قوانين نزع السلاح النووي باعتبارها جزءاً من قوانين السلام؛ بل إنّ تنمية معايير القانون الإنساني حيال الحظر والقيود على استخدام الأسلحة والأساليب الحربية أيضاً سيكون مساراً مؤاتياً للتوصل إلى أهداف حظر استخدام هذه الأسلحة. على أي حال، الدفاع النووي يؤدّي إلى الحدّ قليلاً من الخسائر فحسب، ولا يمكنه أبداً أن يحول دون الأضرار الواسعة وغير القابلة للسيطرة لاستخدامات مثل هذه الأسلحة.

وينبغي التعامل بحذر مع مطابقة استخدام الأسلحة التقليدية مع المبادئ الإنسانية؛ إذ يتطلب ذلك دراسة كل صنف من هذه الأسلحة على حدة، وحتى «اللجنة الدولية للصليب الأحمر» اتجهت نحو إجراء الدراسات الفنية والطبية للتوصل إلى فهم صحيح لتداعيات تلك الاستخدامات، وهل تؤدي إلى ألم غير ضروري أم لا[1]؟ معظم هذه الأسلحة تقليدية؛ أي لها طبيعة وآثار لا تنتهك المبادئ الإنسانية فقد تمّ في «معاهدة الأسلحة التقليدية» (1980 م، وهي معاهدة إنسانيّة في سياق اتفاقات نزع السلاح) إحصاء ذلك الصنف من الأسلحة التقليدية التي تنجم عنها آثار وتداعيات مناقضة لمبدإ الإنسانية وتمّ استكمالها في إطار «معاهدة أوتاوا» 1997 حول

---

(1) Coupland, R. M. and Herby, P., (1999) «**Review of Legality of Weapons: a new approach The SIRUS Project**», International Review of the Red Cross, Vol. 81, No. 835, pp. 583 et seq.

الألغام الأرضية. إنّ استخدام الأسلحة التقليدية التي لا تشملها تلك المعاهدات لا يتناقض مع القوانين الإنسانية أصلاً.

فضلاً عن الأوضاع الحقوقية المختلفة لهذه الأسلحة، فإنّ هذه الصنوف الثلاثة من الأسلحة النووية تختلف عن بعضها بالكامل لجهة الطبيعة التقنية والأهمّية العسكرية[1]. وإنّ توقف حركة النظام الحقوقي الدولي في مجال حظر الأسلحة النووية خاصةً استخدامها قد صعّب تقدم الإشراف الدولي على هذه الأسلحة، وعقّد حل التناقضات القائمة في نظام عدم تطويرها ما أضعف إمكانية استمرار قبولها وتنفيذها، إلا أنه مع ذلك أزيلت بعض العقبات من طريق تطوير القانون الدولي الإنساني. على أي حال، يمكن التعرف إلى الأسلحة غير التقليدية استناداً إلى المواصفات والمعايير الواقعية البراغماتية الآتية:

أ ـ القدوة التدميرية والقتل والإضرار بالأمن المادي:

لا يمكن مقارنة هذه الأسلحة من حيث القابلية والقدرة التدميرية[2] بالأسلحة التقليدية؛ إذ تتمتع بأعلى قدرة تدميرية ويمكنها مثلاً تدمير مدينة أو بضعة مدن بالكامل باستخدام قنبلة نووية واحدة بسهولة. ومع أن تأثير الأسلحة الكيماوية والبيولوجية محصور في

---

(1) يسمّى السلاح الكيميائي بسلاح الفقراء النوويّ؛ وذلك أنّه لا يحتاج إنتاج هذا النوع من السلاح إلى تقنيّات معقّدة، وذلك بخلاف السلاح البيولوجي والنوويّ الذي يحتاج إنتاجهما إلى الكثير من الخبرة والتقنيات المعقّدة التي لا تتوفّر بين أيدي عدد كبير من الدول.

(2) يعتمد القانون الدولي الإنساني في تنظيم مبادئه وأصوله الكليّة الحاكمة على استخدام السلاح، على «القابليّة والماهيّة». انظر: آنتوني راجرز و پل مالرب، **قواعد كاربردي حقوق مخاصمات مسلحانه**، ترجمة كميته ملي حقوق بشردوستانه، طهران، اميركبير، 1382، ص 66.

البشر (وسائر الحيوانات) ولا تأثير لها على غير الكائنات الحية؛ ولكن باستطاعتها أن تطال سويّةً واسعةً من البشر، وحتى في الأسلحة البيولوجية يتسنى تعميم هذا التأثير بواسطة المصابين باعتبارهم ناقلي الإصابة إلى الآخرين وتشكيل نوع من العدوى أو الإصابة المسرية على المستويات الوطنية والإقليمية أو العالمية.

الأسلحة النووية بإمكانها أن تضاعف القوة التفجيرية للمواد المنفجرة إلى حوالي مليون مرة. والقنابل التي انفجرت في هيروشيما وناكازاكي، والتي أدّت إلى مقتل مئتين وخمسين ألف شخص كانت قدرتها التفجيرية عُشر الأسلحة النووية الحاليّة. وحتى بعد الحد من عدد هذه الأسلحة إثر انتهاء الحرب الباردة تبقّى منها حالياً أكثر من 30000 رأس نووي في ترسانات بعض الدول. ويمكن توقع القدرة التدميرية للأسلحة النووية بالكامل؛ فإذا انفجر رأس نووي (ترمونكو كلير) بوزن ميغاطن واحد في أنسب ارتفاع فوق مدينة كبيرة لن يُبقي أي كائن حي حتى شعاع خمسة أميال من نقطة الانفجار. ومع زيادة المدى التدميري يمكن أن يبدأ طوفان ناجم عن الحرائق يغطي غباره المميت من المواد الإشعاعية المنطقة المُصابة برمّتها.

هذا في حين أنَّ الأسلحة التقليدية (عدا الأسلحة غير الإنسانية المدرجة في معاهدة 1980) وبسبب قدرتها التفجيرية والعتاد الكامن المحدود فيها، تصيب تداعياتها الأشخاص أو المواقع الخاصة المستهدفة فحسب، وتكون الخسائر محدودة ولاتؤدي إلى خسائر فادحة في الأرواح. ومن الطبيعي أنَّ القدرة التدميرية العالية تزيد من ضرورة تقييد وحتى شطب هذا الصنف من الأسلحة.

ب ـ عدد المتضرّرين وحجم الأضرار المادية:

بالإضافة إلى قابليات أسلحة الدمار الشامل وطاقاتها، فإنّ نتائج تفعيل هذه القابليات تعتبر من عناصر تشخيص وتعريف الأسلحة

المذكورة. ويُظهر التدمير أو القتل الجماعي مدى اتساع سوية الخسائر والأضرار الناجمة عن هذا الصنف من الأسلحة. إنّ آثار أسلحة الدمار الشامل خلافاً للأسلحة التقليدية لا تنحصر في أشخاص وأهداف محددين وفي «قابليتها» فقط؛ بل من حيث «النتيجة والفعل» أيضاً لا تنحصر في أهداف خاصّة ولهذا، السبب ستنتهك مبدأ التمييز في النزاعات المسلّحة وتصيب المحايدين. وجاءت إبادة ما يقرب من مئتي ألف نسمة في مدينة هيروشيما أثناء تدمير المدينة بأكملها جراء استخدام قنبله نووية سُمِّيت «الولد الصغير»، كانت أول منتج ذرّي أميركي، وهذا مثال فريد؛ ولكنه بارز لنتائج استخدام هذا الصنف من أسلحة الدمار الشامل.

ومن الفارق بين القابلية والفعل في هذه الأسلحة يتضح أن نظريّة الردع غير التقليدي (الردع القائم على أسلحة الدمار الشامل) لن يؤدّي إلى الحفاظ على الوضع القائم للسلام والأمن الدوليين؛ بل إنه بمثابة إبقاء العالم كمخزن للبارود يمكن في أي لحظة أن يتلاشى بانفجار إرادي وقائم على العسكرتارية، أو غير إرادي ومصادفةً. إذاً ثمة علاقة مباشرة بين القابلية والفعل ولايمكن اعتبار هذه الأسلحة مرتكزاً للقوى الدفاعية لأي بلد ولا ضامناً للأمن الوطني. وأي استخدام لهذه الأسلحة خاصّةً الأسلحة النووية سيهدد بشكل جدي الأمن الإنسانيّ للبلد المستهدف بل الدولة المستخدمة له والدول المحايدة الأخرى وحتى المجتمع البشري. بعبارةٍ أخرى: الردع غير التقليدي هو «تخزين قدرة التهديد المستمر للأمن الوطني والدولي»؛ ولا شك في أنه ينبغي اعتباره كطاقة تهديدية كامنة ومستقبلية ضدّ السلام والأمن الدوليين.

ج ـ عدم إمكانية التحكم أو الدفاع المؤثّر:

يطلق مصطلح أسلحة الدمار الشامل على الأسلحة ذات الطبيعة

التي لاتستخدم سوى للتدمير والإبادة الواسعة؛ ولا يمكن ممارسة التحكم والفصل والاحتواء لتحديدها بأهداف خاصّة[1]. إحدى الخصائص البارزة في الأسلحة المذكورة هي عدم إمكانية الدفاع المؤثّر. إنّ الدفاع الهادف ضدّ الأسلحة النووية سواءٌ بصورة فاعلة أو غير فاعلة إذا لم نقل إنه غير ممكن فهو صعب للغاية[2]. والاستعداد الدفاعي كالدفاع المدنيّ أو أنظمة الدفاع الصاروخية لم تؤدِّ إلى نتيجة[3]؛ وهي تحدّ من تأثير الأسلحة النووية فحسب. وينجم هذا الأمر عن التدمير الواسع للانفجار النووي وتعدُّد خيارات الإطلاق المتاحة للطرف المهاجم. ينبغي أن يكون الردع مؤثّراً بالكامل والدفاع ضدّ الطرق العمليّة للهجوم النووي؛ يجب أن يكون شاملاً. وقد تطوّرت أدوات إطلاق الأسلحة النووية كالصواريخ البالستية البرية أو البحرية وصواريخ كروز بمدياتها المختلفة وقذائف المدفعية والطائرات ويتمّ استخدامها فعلياً وأصبحت المتفجرات النووية على شكل عتاد ذرّي تدميري وأسلحة مضادّة للغواصات وأسلحة تخترق الأرض والجو ورؤوس صاروخية[4].

وفي المحصلة، وعلى سبيل المثال لا الحصر، معيار الدفاع أمام الأسلحة النووية أوسع بكثير من المعيار المتعلِّق بالأسلحة التقليدية. هذه المواصفات لاتحقق وحدها (خاصّةً دينامية الفعل وردّة

---

(1) د. جمشيد ممتاز، مصدر سابق، ص13 .

(2) من نتائج الخصوصيّة المذكورة أعلاه وهي «عدم إمكان الدفاع المؤثّر» أنّ استخدام هذه الأسلحة يعدّ توأماً لنقض القانون الدوليّ الإنساني.

(3) كريك اسنايدر، **امنيت و استراتژي معاصر**، ترجمة سيد حسين محمدي نجم، طهران، دانشكده فرماندهي وستاد سپاه، 1384، ص 249.

(4) Panofsky, W.K.H. (1998) «**Dismantling the Concept Of Weapons of Mass Destruction**», Arms Control Association, *Arms Control Today*, www.armscontrol.org/act/1998_04/wkhp98.asp.

الفعل بين الدفاع والهجوم) الهدف المنشود. المهاجم بإمكانه القيام بإجراءات مماثلة (كالكمائن) وتوظيف الأدوات المتعدّدة الاستخدام أو الاستعراض القتالي، أو حتى بإمكانه تغيير أساليب الإطلاق وأن يتجاهل الدفاع بالكامل. ولا شك في أنّ كلفة الأساليب الهجومية في جميع الحالات تقريباً أقل بكثير من الكلفة الدفاعية وتجعل البلد المُهَدَّد معرَّضاً للأضرار. إنّ الوسائل الدفاعية غير الفاعلة لها قيمة محدودة؛ لأنَّ الانفجار النوويّ يؤدي إلى تأثيرات شديدة آنيّة (كالانفجار والإشعاع والسخونة)، وتداعيات لاحقة (كالإعصار الناجم عن الحرائق والغبار المشع). ومع أن الدوافع السياسية أدّت إلى مواصلة تطوير أنظمة الدفاع الصاروخي الوطنية (رغم تكاليفها الباهظة جداً)؛ ولكن إمكانية الدفاع ضدّ الأسلحة النووية بواسطة هذه الأنظمة لا تزال أمراً مشكوكاً فيه.

2 ـ تطوّر مفهوم السلاح ومقتضيات مبدإِ الإنسانية:

في الأوضاع الراهنة تطلق الاستراتيجية العسكرية والدفاعية صفة السلاح على أي شيء يكون حاسماً في هزيمة العدوّ. فالصحف ووسائل الإعلام والأجهزة المدنيّة وغير العسكرية[1] والسايبر (توليفة تضم الإنسان والآلة في إطار الروبوتات البشرية) أو الجندي السايبري وحتى الإنسان العادي أيضاً يمكن أن يقوم بدور السلاح في الاشتباكات الحاليّة والمستقبلية. في هذه الحالة تصبح كيفية تطبيق المبادئ المعروفة للإشراف على السلاح مثيرةً للاستغراب من جهة، ومحط نقاش من جهة أخرى.

---

(1) يشار في هذا المجال إلى استخدام الطائرات لتفجير برجي مركز التجارة العالمي في هجمات الحادي عشر من أيلول.

أ ـ الأسلحة الحديثة: تقدم الصناعات العسكرية باتجاه حروب ما بعد الحداثة:

إنّ القواعد القانونية في الغالب هي نتيجة للتطوّرات الحاصلة في البيئة والمجتمع. والحقيقة أنَّ تبلور القواعد القانونية يلي الوقائع القانونية. وإنّ تطوّر التكنولوجيات والعلوم العسكرية الناجم عن تقدم الأهداف والبرامج العسكرية بواسطة توظيف العلوم الجديدة أنتج أسلحةً لم يكن القانون الدولي الإنساني يتصورها أصلاً. ومع إنّ القواعد القانونية الخاصّة بهذه الأسلحة في مرحلة ما بعد الحداثة لم يتم التباحث حولها، فإنّ إمكانية تطبيق المبادئ العامة للإشراف على استخدام الأسلحة في إطارها لايمكن الشك فيها.

ومع ذلك فإنّ دراسة شرعية استخدام الأسلحة المذكورة في المؤسسات المهتمة بالقانون الدولي الإنساني على الخصوص «اللجنة الدولية للصليب الأحمر» من عدّة جهات بما في ذلك بلورة الأساليب اللازمة لتطوير القانون الدولي الإنساني، ليس مفيداً فحسب بل إنه ضروري وملزم.

الأسلحة غير القاتلة

الأسلحة غير القاتلة[1]، هي بالأساس مجهَّزة بالتكنولوجيا الجديدة للبيوتكنولوجيا وعلوم الجينات وحتى استخدامات النانوتكنولوجيا في الصناعات الكيماوية؛ وقد حدّت من مفعول أسلحة الدمار الشامل بنوعيها الكيماوي والبيولوجي سوية القتل (lethality) لإبطال «القدرة القتالية» لجنود العدوّ موقتاً ومن خلال استخدام الخصائص الكيماوية والبيولوجية لهذه العناصر تمنع هذه الأسلحة جنود العدوّ من مواصلة القتال في ساحة المعركة وتخرجهم

(1) Non-lethal weapons, see

منها وبعد مُضي فترة زمنية محدَّدة (حسب المقادير أي مدى الحساسية التي تغرزها العناصر المذكورة في جسم الإنسان) تعود القابليات أعلاه مجدداً إلى وضعها الطبيعي.

ومع أنَّ عامة الناس لايعلمون بوجود هذه الأسلحة ولكن البحوث المتعلِّقة بإنتاجها بدأت منذ ما يربو على عشرين عاماً خلت في بعض الدول المتقدمة عسكرياً؛ وحتى إنّ بعض مؤسسات الدراسات غير الحكومية في الشؤون العسكرية كـ «مشروع سان شاين» (مؤسسة استشارية للشركات والصناعات العسكرية الأميركية)[1] اعترفت بأنَّ الولايات المتحدة الأميركية تمتلك أسلحة كيماوية وبيولوجية غير قاتلة. وأدّى إنتاج هذه الأسلحة إلى طرح مفهوم «حرب بدون دماء»[2] في النظريات العسكرية. وبما أنَّ هذه الأسلحة «تمَّ تصميمها لإبقاء الناس أحياء»[3] من الممكن أن لا تعتبر مغايرةً للقانون الدولي الإنساني[4]؛ ولكن لايبدو من الممكن تشجيع وتقديم توصية بإنتاج هذه الأسلحة وتطويرها من الزاوية الإنسانية.

أسلحة الميكرو: الأسلحة الدقيقة والسايبر:

بناءً على بعض المعطيات العلمية قامت بعض الدول المتقدمة عسكرياً مؤخراً بإنتاج أسلحةٍ مايكروية دقيقة جداً[5] وحتى على شكل

---

(1) Non-lethal chemical and biological weapons, sunshine project,

(2) الون وهدتافلر، **جنك و پادجنك**، ترجمة مهبشارت، طهران، اطلاعات، 75، ص 173 .

(3) المصدر نفسه، ص 173.

(4) مع ذلك ثمّة تشكيك كبير ونقاش في ماهية هذا السلاح وآثاره. انظر: المصدر نفسه، ص 176.

(5) رابرت اسكلز، **جنك آنده**، ترجمة عبد الحميد حيدر، طهران، دوره عالجنك سپاه، 1384، ص 120 و195 .

حشرات وذلك بفضل التكنولوجيا الدقيقة «نانوتكنولوجي» وعلى الخصوص أجهزة التحكم عن بُعد وباستخدام الذكاء الاصطناعي[1]؛ ويتمُّ إرسال هذه الأسلحة إلى مكان الاشتباكات[2] وبعد انتهاء القتال تعود من حيث أتت؛ حتى إنّ بعض هذه الحشرات الآليّة والصلبة باستطاعتها حمل العناصر البيولوجية المتحولة عسكرياً ونشرها في المنطقة المستهدفة دون أن تُبقي أي آثار أو تخلف خسائر في القوات الصديقة.

ويقوم السلاح منذ القِدم من معدّات الجنود المشاة اليونانيين حتى حاملات النفط في الحروب العالمية بدور رئيس وهام في الحرب. ولكن في عالم اليوم لايقع الجندي تحت تأثير الأسلحة التي يستخدمها. ويتمُّ حالياً تجهيز الجندي والتخطيط له باعتباره جزءاً من هيكل النظام التسليحي[3]. وبغية التفوق على قيود جندي الأمس وكذلك قيود الصناعة الأوتوماتيكية يتّجه الجيش نحو توليفة أكثر دقةً من خلال دمج الإنسان في الآلة وخلق نوع من الجند في إطار ما يعرف بظاهرة السايبر يحوي صلابة الآلة والعقل الإنسانيّ الذي تمَّ تعريفه مجدداً ويتبع النظام التسليحي برمته[4].

الاستخدام العسكري للمعدّات المدنية:

كان القانون الدولي الإنساني دائماً على علم بأنه من الممكن في

---

(1) كرس هبلز گر، **جنك پست مدرن**: **سياست نوين درگيرى**، ترجمه أحمد رضا تقاء، طهران، دوره عالجنك سپاه، 81، ص 155 و 178 .

(2) وردت بعض المعطيات حول هذا السلاح في مجلة: (Jane's Defence) عام 2005.

(3) كرس هبلزگر، مصدر سابق، ص 440 .

(4) المصدر نفسه.

الاشتباكات المسلَّحة استخدام معدّات ذات طبيعة غير تسليحية باعتبارها سلاحاً فضلاً عن الأسلحة المعتادة والمعروفة سواءٌ التقليدية منها أو غير التقليدية. لذلك، أقرّت ضوابط البروتوكول الإضافي الأول بشكل صريح أنه لا يجوز استخدام المدنيين كدروع بشرية؛ كما جاء في «معاهدة الأسلحة الكيماوية» (1993) أنه لاينبغي استخدام عناصر مكافحة الشغب باعتبارهم أداةً حربية.

الحروب غير المتكافئة[1] هي أحدى آخر النظريّات العسكرية في عالمنا المعاصر التي تسمح للجانب الضعيف في الاشتباكات أن يقوم ـ بأي طريقة وأداة حتى تحويل الجنود إلى سلاح لتغيير نتيجة الحرب المحتومة المرتكزة على الطاقات والإمكانيات الحربية العادية ـ بتغيير مجريات الحرب لصالحه ولهزيمة الجانب الأكثر تجهيزاً. في هذه الحالة يتحول الإنسان أي الجنود وحتى المدنيين إلى سلاح، خاصّةً عن طريق العمليات الانتحارية لمهاجمة أهداف العدوّ الحيوية. ومع ذلك، تضع قواعد القانون الدولي الإنساني مثل هذه الممارسات ليس في إطار الضوابط السائدة في استخدام السلاح والمعدّات الحربية؛ بل في إطارات أخرى كـ «الإرهاب في الاشتباكات المسلحة».

ب ـ ردّ القانون الدولي الإنساني على حظر استخدام الأسلحة الحديثة:

تمتاز المبادئ العامة للقانون الإنساني بعدم تقييد مجال تطبيقها بفترة زمنية محدَّدة؛ بل مادامت هذه المبادئ سارية المفعول فإنها تشمل الأسلحة كافَّةً سواءٌ تلك التي كانت موجودة قبل ظهور هذه المبادئ أو بعدها. لهذا السبب، ومن أجل التعرف إلى مجال تطبيق هذه المبادئ حتى عندما تكون مدرجة في بعض المعاهدات الدولية،

---

(1) Asymmetrical warfare.

لا يمكن الركون إلى نوايا طرفَي المعاهدة فحسب، وخلق شكوك حيال نفاذ هذه المبادئ بشأن الأسلحة التي اعتبرتها الدول أعلاه صراحةً أو ضمنياً خارج دائرة شمول المعاهدة. وتمَّ إقرار هذا التوجُّه بوضوح في الرأي الاستشاري لمحكمة العدل الدولية عام 1996. ومن دون الالتفات إلى إلحاح بعض الدول النووية في المؤتمر الدبلوماسي 1977 ـ 1974 حول عدم شمول البروتوكول الإضافي للأسلحة النووية أعلنت المحكمة صراحةً بأنَّ المبادئ الإنسانية لقوانين الاشتباكات المسلّحة بما في ذلك الأجزاء الواردة في البروتوكول الأول ينبغي تنفيذها في مجال الأسلحة النووية أيضاً.

ينبغي تطبيق القانون الإنساني على المعدّات الحربية كافّةً خاصّةً الأسلحة ذات الآثار غير القابلة للتحكم بما في ذلك الأسلحة النووية. وفي عام 1963 قامت محكمة مدينة طوكيو بتطبيق مبادئ وقواعد قانون الحرب الملزمة إبَّان الحرب العالمية الثانية على استخدام القنابل الذرّية في هيروشيما وناكازاكي، والتي تمَّ تبنيها في ما بعد كأداة حربية جديدة. وقد أقرّت المحكمة الرأي الذي يقول: «والحقيقة أنَّ الأسلحة النووية اختُرعت بعد صياغة العديد من مبادئ وقواعد القانون الدولي الإنساني القابلة النفاذ في الاشتباكات المسلَّحة» (البند 86)؛ «ولكن لايمكن الاستنتاج من ذلك بأنَّ المبادئ والقواعد المسلّم بها في القانون الدولي الإنساني والقابلة للنفاذ في الاشتباكات المسلّحة لا يمكن تطبيقها على الأسلحة النووية. هذا الاستنتاج يتناقض مع الصفة الإنسانية الكامنة في المبادئ القانونية موضوع البحث التي تغطي حقوق الاشتباكات المسلَّحة برمّتها وتنطبق على أشكال الحرب وأنواع الأسلحة كافَّةً سواءٌ الأسلحة القديمة والحاليّة والمستقبلية» (البند 89).

هذه الحصيلة لا تبقي مجالاً للشك في أنَّ القواعد العامة

للقانون الدولي الإنساني تنطبق على الاستخدام المحتمل لأي سلاح أو معدّات حربية سواءٌ في ذلك المعروفة منها حتى الآن أو المستقبلية؛ ولكن كيفية تطبيقها تتبع دراسة كل حالة لأي صنف من الأسلحة والتدقيق في طبيعتها وآثارها.

البند الثاني: التوجهات الحقوقية وعمليّة حظر استخدام الأسلحة في الاشتباكات المسلحة:

والواقع أنَّ السؤال الرئيس والمؤثّر على تبيين الأسلحة المحظورة في القانون الدولي الإنساني هو عندما نقوم بتحديد الأمثلة والتعرف إلى الأسلحة المذكورة (الأسلحة التي يتناقض استخدامها في الاشتباكات المسلَّحة مع المبادئ الإنسانية، إن لجهة طبيعة هذه الأسلحة، أو لجهة آثارها) هل الأصل هو الجواز أم الحظر؟ النتيجة الحقوقية لهذا السؤال هي إذا كان الأصل هو الجواز، ينبغي إثبات الحظر على ضوء الاستناد إلى المبادئ القانونية العامة وفي حالات الالتباس يفسر حكم القضيّة لصالح الأصل.

وقد قدمت «محكمة العدل الدولية» الدائمة في قضيّة لوتس (1928) تصوراً في تفسير موقع مبدإ سيادة الدول في النظام القانوني الدولي؛ وبالنظر إلى أهميته يمكن تسميته «التوجه اللوتسي نحو سيادة الدول». وعلى أساسه لايمكن فرض وتصور أي قيود على استقلال الدول (وحريّة عملها) في الحالات التي أقرّتها القوانين الدولية»[1]. كما واصلت «محكمة العدل الدولية» أيضاً في قضيّة نيكاراغوا اتّباع النهج والاستنتاج الخاص نفسه حول سوية قدرة ونشاط الدول

---

(1) PCIJ, Series A, No. 10, pp. 18 and 19.

التسليحي وقررت «في القوانين الدولية، عدا القواعد التي يمكن أن تتبناها الدولة المعنيّة في إطار معاهدة أو غيرها لا توجد أي قاعدة يمكن على أساسها تقييد سوية التسلح لدولة ذات سيادة»[1]؛ والواقع أنَّ المحكمة رفضت وجود قواعد عامة في هذا الشأن. على أي حال، يمكن تفسير نهج المحكمة في سياقين: أولاً: أن يُبنى تقييم سلوك الدول بناءً على مبدإ الجواز والشرعية كما كان انطباع ونهج المحكمة سابقاً والمنبثق عن الرأي في قضية الباخرة لوتس أو العكس؛ لأنَّ مرتكز التفسير وإثبات شرعية أو عدم شرعية سلوك الدول تبلور بشكل آخر بحيث لا يمكن تنفيذ منهجية قضية لوتوس في المجتمع الدولي المعاصر. وتسري حصيلة هذين الانطباعين على جميع الأسلحة المجازة أو المحظورة. وكما سيأتي لاحقاً يقوم نهج أعضاء المجتمع الدولي على مبدإ الجواز. طبعاً من المستغرب أنه في المجتمع الدولي الذي يضم الدول والقائم على سيادتها النسبية أن يحدِّد مبدأُ الجواز استخدام الأسلحة في الاشتباكات المسلَّحة. طبعاً هذا الجواز مجاله محدود؛ بل إنه يستند إلى التزامات عامة تتجسد في إطار «مبدأ تقييد خيارات التقنيات واستخدام الأدوات الحربية».

في هذه الحالة، تقف فرضيّة الجواز القائمة على سيادة الدول في مواجهة مبدإ تقييد حقّ استخدام الأدوات الحربية في النزاعات المسلَّحة، وهذه المواجهة تعكس التعارض بين الأمن البشري وبين الأمن القومي للدول ذات السيادة. وبعبارةٍ أخرى: تجسد اصطدام الضرورات الإنسانية (الإنسان أو البشر) بالضرورات العسكرية (الدول). وفي هذا الخضم لمن تمنح القوانين الدولية ـ التي بلورتها وطوّرتها الدول ـ الأولويّة للبشرية أم للمصالح الحيوية للدول؟

---

(1) Nicaragua case, ICJ Rep. 1986, p. 135, para. 269.

1 ـ استنتاج الحكم في قضية لوتس من النظم الحقوقية ومجال شرعية استخدام السلاح في الاشتباكات المسلَّحة:

كما جاء في نهاية المطاف في البند 105 أنه عندما بتّت المحكمة في الرأي الاستشاري عام 1996 حول شرعية استخدام الأسلحة النووية، عادت المحكمة إلى مبدإٍ سيادة الدول وأعلنت أنَّ القوانين الدولية الحاليّة لا تجيز صراحةً استخدام الأسلحة النووية في سياق الدفاع الشرعي؛ ولكنها لم تصرح بحظره بصراحة. وفي هذا المجال يحتاج الحظر إلى إثبات؛ لكن بما أنَّ الأصل هو الجواز، إذن النظرة اللوتوسيّة للمحكمة ستؤدّي إلى شرعيّة استخدام الدول للأسلحة النووية عند الدفاع عن نفسها. ومع ذلك، لا ينبغي تفسير هذا البند من رأي المحكمة بمنأى عن سائر أجزائه؛ فقد اعتبرت المحكمة استخدام الأسلحة أعلاه مناقضاً للقانون الإنساني أصلاً؛ ولكنها لم ترفض إمكانية استخدام الأسلحة النووية التي تتفق مع القانون المذكور؛ أي أنَّ المحكمة بغية التعرف إلى الحدود الفاصلة بين الأسلحة المحظورة والمجازة جعلت الأصل هو القانون الدولي، إلّا إذا قيدت أو حظرت القواعد والمبادئ القائمة في القانون الدولي بما في ذلك القانون الدولي الإنساني استخدام تلك الأسلحة.

بعبارةٍ أخرى: يبدو أن المحكمة بغية التعرف إلى الأسلحة المحظورة لم تغفل فصل معايير استخدام القوة عن قوانين الحرب. ولا يمكن أن نعتبر استخدام السلاح النووي مطابقاً للقانون الدولي باعتبار أنَّ الدولة التي لجأت إلى استخدامه استخدمته كدفاع شرعي؛ لأن هذا الاستنتاج من خلال فصل الدولة المدافعة عن المعتدية يؤدّي إلى قيام الجانب المدافع باستخدام الأسلحة النووية وينتهك بهذه الحجة مبادئ القانون الإنساني.

مبدأ الفصل أعلاه يعني مساواة الأطراف المتنازعة في احترام

القانون الإنساني. والواقع إنه لا فرق في وجوب احترام هذا القانون بين المدافع والمعتدي وعلى افتراض أنَّ كون الدول المدافعة والمعتدية أمر واضح وجليّ (طبعاً يصعب جداً نعت الدول المتنازعة بالمدافعة أو المعتدية أي شرعية أو عدم شرعية استخدامها للقوة) لايمكن اعتبار نقض القانون الإنساني من الدولة المدافعة أمراً جائزاً. وقد شدّدت المحكمة بالذات على هذا الموضوع صراحةً. وبموجب البند 39 لمقدمات الرأي أعلاه: «لايمكن منح الشرعيّة لسلاح غير شرعي بالذات (بناءً على المعاهدة أو العُرف) بذريعة أنَّ استخدامه جاء باتجاه هدف شرعي مدرج في الميثاق». والواقع أنَّ الغاية لا تبرر الوسيلة. وتوجد قيود على إمكانية استخدام السلاح النووي في حال الدفاع عن النفس. بعض هذه القيود مدرج في مجموعة قواعد استخدام القوة[1]، وبعضها الآخر في القانون الدولي الإنساني. ويجوز استخدام الأسلحة النووية في حالة واحدة فحسب وهي أن يتفق الاستخدام المذكور مع القيود المدرجة في مجموعة قوانين استخدام القوة والقانون الإنساني كافَّةً. ثم إنّ إثبات تطابق حالات استخدام السلاح النووي مع المجموعة أعلاه يقع على عاتق الدولة التي على افتراض دفاعها عن نفسها لجأت إلى استخدام ذلك السلاح[2].

على أي حال، شرعية استخدام السلاح النووي في الحالات الحرجة التي يتعرض فيها بقاء دولةٍ ما لخطر هجوم الدول الأخرى حتى بصورة استثنائية؛ أي مع مراعاة القانون الدولي الإنساني سيكون له تداعيات على نظام الحد من الأسلحة النووية. إنَّ استخدام السلاح للدفاع يتطلب مثل هذه القدرة. في حال كان هذا الاستخدام

---

(1) ICJ Rep. 1996, op. cit., para. 40.

(2) Ibid., para. 43.

«شرعيّاً» وحقاً ذاتياً لدولةٍ ما، فإنّ استيفاء هذا الحقّ سيتطلب امتلاك ذلك السلاح. في هذه الحالة أولاً: سيكون امتلاك السلاح النووي شرعيّاً، وحتى بتفسير أوسع سيبدو اللجوء إلى استخدام هذه القوة ـ على الأقل الاستخدام الدفاعي البحت (وليس الهجومي)؛ أي إنتاج وتطوير وتخزين هذا السلاح ـ أمراً قانونياً (ولا يبدو ذلك أمراً مستساغاً). ثانياً: بالنظر إلى أنَّ الدفاع عن النفس «حق ذاتي وطبيعي لجميع الدول». إذن، سيجوز للدول كافّة امتلاكه والتحرك لامتلاك مثل هذا السلاح. هذا في الوقت الذي انتزعت فيه «معاهدة الحد من انتشار السلاح النووي» (1968) هذه الحقوق من الدول الأعضاء غير النووية وحظرت هذه الطريقة لاستيفاء حقّ الدفاع الشرعي. على أي حال، هذا الانتقاد وارد على المحكمة لأنَّ استمرار النهج اللوتوسي في هذا الجزء من رؤيتها يؤدّي إلى زيادة القدرة التدميرية لهذا السلاح في العالم ويرفع بشدة معدل تعرض السلام والأمن الدوليين للخطر.

2 ـ انهيار التفسير اللوتسي في إطار القانون الإنساني وتوطيد مبدإِ الإنسانية:

مع أنّ القانون الدولي السائد في المجتمع الدولي الحالي لا يزال يتمحور حول الدولة؛ ولكن ذلك لايترافق بالضرورة مع السيادة الكاملة للدول في جميع مجالات العلاقات الدولية. إنّ القانون الإنساني من المجالات التي تمهّد السبيل لتطوير القانون الدولي ليس على مرتكز سيادة الدول؛ بل على أساس الارتقاء باحترام البشرية، ومن الطبيعي أن ارتقاء أوضاع البشر في النزاعات التي تثيرها الدول في الغالب سيتحقق عن طريق الحدّ من رقعة سيادتها. والنظريّة تدل بهدوء وبدون ضجيج على عدم قابلية تنفيذ التوجه اللوتوسي باتجاه القانون الدولي الإنساني.

ومن بين قواعد القانون الإنساني ووثائقه فإنّ شرط مارتينز يدل على عدم استخدام التفسير اللوتسي في مجال القانون الإنساني. ويعتقد البروفسور غرين وود أنه «يمكن أن نخطو إلى الأمام لأنَّ تأثير شرط مارتينز إعادة افتراض تقليدي للقانون الدولي. ولا يمكن لأحد في القانون الإنساني أن يقول إن ما حظرته المعاهدة أو العُرف، جائز؛ لأنّ مبدأ الإنسانية ومناشدات الضمير العام، عناصر حقوقية وقانونية تمنع مثل هذه الفرضيّة. لاشك في أنّ هذه العناصر بالذات هي التي حالت عملياً من عام 1945 حتى الآن دون استخدام الدول للأسلحة النووية. إذن، لا شك في أن حظراً قوياً لحق باستخدام هذه الأسلحة وهو يرافقها دائماً».

ويتحدث بعض قضاة «محكمة العدل الدولية»، الذين حظروا إصدار الرأي المذكور (كالقاضي شهاب الدين) عن تغيير توجُّه القانون الدولي ونسخ التفسير اللوتسي للقوانين الدولية. ويرى هؤلاء أنه لم يكن ينبغي للمحكمة أن تواصل اعتماد التوجُّه القائم على محور سيادة الدول؛ كأساس لفصل الحقوق عن التزامات الدول. بل إنّه بسبب عدم إمكانية فصل قوانين الحرب والسلام في القانون الدولي الجديد (تختلف عن القانون الدولي إبّان صدور الرأي في قضية لوتس) لا سيّما بعد العقود الأخيرة، فإنّ المبدأ في مجال العلاقات العدائية للدول هو عدم وجود حقّ أو الإباحة. لذلك، فإنَّ الجمعية العامة ومن خلال اعتبار «الجواز» محوراً لاستخدام السلاح النووي في السؤال المطروح وجّهت المحكمة نحو أنه ينبغي العثور على مستند في القوانين الدولية لـ «جواز» استخدام السلاح النووي، لا أن يتمّ البحث عن قاعدة لإثبات حظرها. إذا كان هذا الاستنتاج صحيحاً فإنَّ صمت القوانين الدولية حيال شرعية استخدام السلاح النووي وأي سلاح آخر خصوصاً الأسلحة الحديثة سواءٌ التقليدي منها أو أسلحة الدمار الشامل لا يمكن اعتباره ضوءاً أخضر بجواز

استخدامها. ومع أنّ استدلال هؤلاء الحقوقيين لا يخلو من الوجاهة وسيكون منسجماً أيضاً مع تطوير وجهات النظر ذات النزعة الإنسانية؛ ولكنه لا يتناسب مع المنطق السائد في العلاقات الدولية[1]؛ ففي المجتمع الدولي الحالي حيث لا تزال الدولة هي المحور بامتياز، لايمكن نبذ السيادة كأساس لبلورة القواعد القانونية الدولية وتنفيذها. ولم تسنح الفرصة بعدُ للتوجهات الجديدة لاختراق الأفكار القائمة على محورية الفرد في القانون الدولي، وبالتالي تغيير القوانين التي تدور حول محور الدولة، بينما أدّت تلك الأفكار إلى تقديم وجاهة نسبية ومبدئية للإنسان في هذه القوانين؛ لذلك لم يكن في إمكان المحكمة على ضوء الواجب الملقى على عاتقها لتوجيه منطق معرفة وتحليل المعايير الدولية في إطار المجتمع الدولي (باعتباره البيئة الحقيقيّة لرفعة القواعد القانونية وتناميها) أن تتجاهل هذه النقطة الرئيسة؛ بل إنّ المحكمة ذهبت عملياً في آرائها اللاحقة إلى هذا المذهب بالذات وأصرّت على منهجها.

على أي حال، يبدو أنّ تكريس الجواز أو الحظر في استخدام الأسلحة في الاشتباكات المسلَّحة لم يفرز خطاباً معارضاً لنتائج الرأي في قضية لوتس. وقد حظي مبدأ تقييد حقّ اختيار الأدوات الحربية ـ وهو استثناء من مبدإ الجواز الناجم عن التوجّه اللوتوسي ـ بالوجاهة في إطار القوانين الدولية. وفي النتيجة، إذا لم تُراعِ الأسلحة والمعدّات الحربية المعايير العامة هذا المبدإ سوف تخضع للحظر؛ ولكن خلافاً لاستنتاج القاضي شهاب الدين ينبغي إثبات هذا الاستثناء بدراسة كل حالة؛ أي ينبغي التدقيق في المواصفات الذاتية لأي سلاح ودرس آثاره على ضوء القواعد العامة التي تحدد نوع

---

(1) إنّ الدفاع عن هذه الرؤية لن يؤدّي إلى تطوّر القانون الدولي الإنسانيّ.

الأسلحة المُجازة من المحظورة، ثم تبنّي النتيجة والحكم على كل صنف بطريقة القياس (من الكل إلى الجزء).

البند الثالث: المبادئ الحقوقية حول التعرف إلى الأسلحة المحظورة في الاشتباكات المسلَّحة:

إنّ «القانون الدولي الإنساني» - والذي يعتقد البعض أنه «مصطلح جديد في النصوص الحقوقية بدل مصطلح قانون الحرب»[1]، ويرى بعض آخر أنها جزء من قانون الحرب فحسب[2] - تدل بصورة واضحة على مبدإ الإنسانية وموقعه في صدارة أهداف هذا القانون المذكور[3]؛ ولكن في خضم ذلك توجد مبادئ تطبّق بمنأى عن الوضع الخاص للنزاع وأوضاع الأطراف المتنازعة. وهذه هي المبادئ الأساسية للقانون الدولي الإنساني التي تبوّأت مكانةً على غرار القواعد العُرفية والالتزامات المفروضة (Ergaomens)[4].

والجدير بالذكر أنه خلال القرون الخالية ظهرت مجموعة من المبادئ والقواعد لأنسنة التصرفات العدائية أكثر فأكثر وذلك بتأثير

---

(1) كثير من القانونيين ومنهم: جمشد ممتاز، **يادداشتهاي كلاس درس حقوق مخاصمات مسلحانه**، النصف الثاني من سنتي 77 - 1376، دانشكده حقوق وعلوم سياسي دانشگاه طهران .

(2) بيگدلي، مصدر سابق، ص 556. ويؤمن كاتب هذه الدراسة بهذه الفكرة وينسب صحّتها إلى محكمة العدل الدوليّة.

(3) Resolution 1 of the 27[th] International Conference of the Red Cross and Red Crescent (Geneva, 1999), with annexed declaration «The power of humanity» and «Plan of action for the years 2000-2003». *International Review of the Red Cress*, No. 836, pp. 878-895.

(4) ICRC, (2001) *Humanity in the Midst of War - Fundamental Principles for Humanitarian Action*. Available at www.icrc.orgl Englihl.

من الأفكار والنزعات السلمية والإنسانية على الأخصّ التعاليم الدينية والفلسفية المتأثرة بدورها بالدوافع الإنسانية لتسود على العلاقات العدائية بين الدول باعتبارها عُرفاً وعادةً مسلّماً بهما. وفي أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ونظراً لحاجة الحكومات لوضوح المبادئ والقواعد التنظيمية وكذلك تفوق النزعة الوضعيّة القانونية[1]، شهد تاريخ القانون الدولي بداية الجهود لاستكمال الأعراف بواسطة القوانين التعاقدية وفي شكل المعاهدات المتعدّدة الأطراف، وكانت إحدى مجموعات القواعد التي حظيت بالاهتمام هي المبادئ والقواعد المتعلّقة بالحرب وتنظيم التصرفات العدائية نفسها.

ومع أنّ القانون الدولي الإنساني لا ينص على الحظر الشامل للسلاح باعتباره وسيلةً حربيّةً تقيّد وتنظم استخدام الأسلحة طوال الحرب فحسب؛ ولكن القيود والحظر الناجم عن مبادئ حقوق الإنسان الأساسية وبسبب حظرها للاستخدام فإنّ لها تأثيراً على التهديد بالاستخدام وحتى المراحل التي تسبقه. إنّ إنجاز عمليّة نزع السلاح لا يستطيع أن يساعد على تحقيق الأهداف الإنسانية فحسب؛ بل إنّ متابعة المبادئ الإنسانية أيضاً ستؤدّي إلى تعزيز مرتكزات الحظر الشامل لبعض الأسلحة على الأخصّ أسلحة الدمار الشامل.

1 ـ تقييد صلاحيات الدول في استخدام الأدوات والتقنيات الحربية:

مع أنَّ محور القانون الدولي كان ولا يزال قائماً على السيادة؛ ولكنه لايستند إلى إطلاق يد الدول بالكامل في العلاقات الدولية

---

(1) Ticehurst, Rupert (1997) «**The Martens Clause and the Laws of Armed Conflict**», *International Review of the Red Cross*, No. 317, pp. 125-134.

(وحتى الداخليّة). ومن أجل إلزام الدول بأنسنة الحرب فإن القانون الدولي الإنساني أكّد منذ البداية وضع قيود على استخدام السلاح كأداة حربية وضيق حريّة عَمل الدول.

والواقع إنّ الهدف الشرعي الوحيد الذي ينبغي (ويمكن) للدول إنجازه خلال الحرب وبذل الجهود في سبيله هو إنهاك قوى العدوّ العسكرية[1]، إذاً ثمة قيود في حقّ الدول المتنازعة في اتخاذ الخطوات واستخدام الأدوات لإلحاق الضرر بالعدوّ[2] ولا تعترف قوانين الحرب بأي حريّة مطلقة لتوجية الضربات إلى العدوّ[3].

ومن وجهة نظر القانون الدولي الإنساني، الهدف الشرعي للنزاعات المسلَّحة هو تعطيل القدرة الحربية للعدوّ «وإخراج المقاتل من ساحة الحرب»[4] ومنعه من مواصلة المعركة. إذن استخدام الحدّ الأدنى من العنف يكفي لتحقيق هذا الهدف ثم الابتعاد عن أي نزعة انتقامية وتجنب ممارسة العنف المقرون بالحقد حيال العدوّ؛ ثم إنّه في نهاية المطاف وبعد كل الحروب يسود السلام والهدوء والحياة المفعمة بالعلاقات الحميمة بين المتخاصمين السابقين[5] وهذا ما دعا الدول إلى القبول بهذا المبدإِ المحوري في علاقاتها العدائية محاولةً الالتزام به عملياً على قدر الإمكان. وعليه، أخذ هذا المبدأ العام يجري تدريجياً في قنوات المبادئ الأكثر جزئيةً كالضرورة العسكرية والتناسب ومبدإِ الفصل ومبدإِ حظر الألم والمعاناة غير المجدي،

---

(1) إعلان سان بطرسبورغ 1868.

(2) المادة 22 من اتفاقية لاهاي 1899 و1907؛ وأيضاً المادة 35 من البروتوكول الأول الملحق باتفاقيّات جنيف الأربعة.

(3) الدليل التوجيهي أكسفورد 1880، المادة 4.

(4) آنتوني راجرز و پل مالرب، مصدر سابق، ص 34.

(5) البروتوكول النهائي لمؤتمر بروكسل 1874، المادة 5 .

ووجد أمثلة ونماذج أكثر ليدخل مضمار القوانين الدولية التعاقدية[1]، ومن خلال زيادة الإقبال عليه وتنفيذه بواسطة الدول تحول إلى مبادئ عُرفيَّة وهامّة للقوانين الدولية المعاصرة. إذن، تعتبر مبادئ الفصل وحظر الألم والمعاناة غير الضرورية والتناسب كلها نتائج منطقية وأمثلة بارزة لمبدإٍ تقييد حرية الدول في اختيار أدوات الحرب واستخدامها في الاشتباكات المسلَّحة.

2 ـ أمثلة لحدود سيادة الدول في استخدام السلاح في الاشتباكات المسلَّحة:

وباستدراك مفهوم ومنطوق المبادئ العامة للقانون الدولي الإنساني في تقييد حرية الدول والتزامها بتناغم إجراءاتها العسكرية (سواءٌ الشرعيّة منها أو غير الشرعيّة)، ومراعاة الحدّ الأدنى من مواصفات السلوك الإنسانيّ فقد أسست المقتضيات البشرية على مستلزمات سيادة الدول المتنازعة بحيث تجاوزت هذه المبادئ الدول أيضاً، وحينذاك لايبقى سبب لعدم تعميمها على سائر الأطراف في الاشتباكات المسلحة.

أ ـ مبدأ الضرورة العسكرية والتناسب:

أثناء الحرب يمكن لأي جانب أن يستخدم القوة بالمقدار وبالكيفية التي تتطلبها هزيمة العدوّ؛ وعليه، ينبغي تجنب إلحاق خسائر لاتتناسب مع التفوق العسكري المنشود. وتنوه المادة 14 من تعليمات ليبر[2] باعتبارها أول وثيقة خطية تتحدث عن الضرورة العسكرية فتقول:

---

(1) كمال رفيعي، **موازين حقوقى حاكم بر سلاح هاى متعارف**، رسالة ماجستير في القانون الدولي، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة طهران، 76، ص 44.

(2) **Instruction for the Government of Armies of the United States in the Field.**

«الضرورة العسكرية حسبما هي معروفة عند الشعوب المتحضرة هي ضرورة ذلك النوع من الإجراءات التي تعتبر حتميّة وواجبة لضمان التوصل إلى أهداف الحرب وتُعدّ (تلك الإجراءات) شرعية طبقاً للقوانين والأساليب الحديثة للحرب»[1].

وجاء في التعليمات الواردة في «دليل قادة القوات البحرّية الأميركية»[2] كمبادئ حقوقية عامة: «يعتبر ضرورياً فقط ذلك النوع والدرجة من القوة الذي لم تحظره قوانين النزاعات المسلَّحة بطريقة أخرى ويمكن استخدامها لحثّ العدوّ على الاستسلام كلياً أو جزئياً بالحد الأدنى من التكاليف الزمنية والحيوية والموارد المادّية. ويحظر استخدام أي درجة وأي نوع من القوة ليست ضرورية لاستسلام العدوّ كلياً أو جزئياً بالحدّ الأدنى من التكاليف الزمنية والحيوية والموارد المادّية».

إذن، مبدئياً لايجوز استخدام الأسلحة التي تتجاوز تداعياتها الهدف الشرعي للنزاعات المسلَّحة. ومما لاشك فيه أنَّ استخدام أسلحة الدمار الشامل وبعض الأسلحة التقليدية التي عبّرت عنها «معاهدة 1980» بالأسلحة غير الإنسانية يأتي في سياق هذا البحث. ويُعدّ استخدام أسلحة الدمار الشامل مغايراً للقانون الإنساني؛ ولكن حظر وتقييد استخدامها يشمل الأسلحة التقليدية غير الإنسانية. وقد تجلّى بوضوح النظام الحقوقي لحظر وتقييد بعض الأسلحة التقليدية في عنوان المعاهدة أعلاه.

---

(1) Schindler, D. and Toman, J. (eds.) (1988) ***The Laws of Armed Conflict. A Collection of Conventions, Resolutions and other Documents***, 3rd edition, Geneva Henry Dunant Institute, Martinus Nijhoff, p. 3.

(2) **United States Naval Commander's Handbook.**

ب ـ مبدأ الفصل بين الأهداف العسكرية والمدنية:

يعتبر مبدأ الفصل أيضاً ناظماً لكيفية استخدام الأسلحة في الاشتباكات المسلَّحة[1]. وبصورة عامة، أحد أهداف القانون الدولي الإنساني هو حماية المدنيين وتوفير الحماية لهم أمام الهجمات العشوائية[2]. ويلزم هذا المبدأ الدول بالتمييز بين العسكريين والأهداف العسكرية من جهة، والمدنيين والأهداف المدنية من جهة أخرى، ومهاجمة الأهداف الأولى فحسب[3][4]. إذا كان هدف الحرب في الحقيقة استسلام العدوّ بواسطة القتال أو القوى العسكرية، إذن، أي إضرار بالذين لايشاركون في الحرب يعتبر أمراً بلا طائل وغير ضروري ولا يتناسب أبداً مع الضرورات العسكرية ويسبب الألم للأبرياء؛ فالأفراد المدنيون والأهداف المدنية لا ينبغي أن تكون بمنأى عن الهجمات العسكرية المباشرة فحسب؛ بل إنَّ مهاجمة الأهداف العسكرية ينبغي أن تتوخى الدقة بحيث لا تتعرض الأهداف (المدنية) للخسائر والأضرار[5].

ولهذا السبب بالذات تبلورت وثائق دولية متعدّدة حول حماية

---

(1) آتونيو كاسيزي، **نقش زور در روابط بين الملل**، مصدر سابق، ص 45.

(2) جمشيد ممتاز، **حقوق بين الملل سلاح هاي كشتار جمعي**، ترجمه وتحقق امير حسين رنجبريان، طهران، نشر داد گستر، زمستان 7، ص 55.

(3) المادة 48 من البروتوكول الأول الملحق باتفاقيات جنيف الأربعة.

(4) نادر ساعد، **حمايت از غير نظاميان در حقوق مخاصمات مسلحانه بين المللى**، رسالة ماجستير في القانون الدولي، جامعة طهران، 1376، ص 156 .

(5) Tittemore, Brian D. (1997) «**Belligerents in Blue Helmets: Applying International Humanitarian Law to the United Nations Peace Operations**», *Stanford Journal of International Law*, Vol. 33, No. 1, p. 93.

المدنيين (والأهداف المدنية بشكل عام)[1].

إنّ النأي بالمدنيين أو الذين لم تعد لهم مشاركة في الحرب بشكلٍ ما وكذلك حماية الممتلكات والأماكن المدنية وحتى البيئة، تعتبر من أهم أهداف هذا النوع من الوثائق. ولكن، على أي حال، ينبغي تأكيد أنَّ الأهداف المدنية لا تتمتع بالحصانة الكاملة في النزاعات المسلَّحة، وإذا استدعت الضرورة العسكرية وتمّت مراعاة مبدإ التناسب يمكن استهدافها أيضاً[2]. وفي هذا الإطار، فإنّ استخدام أسلحة الدمار الشامل وبعض الأسلحة التقليدية (كالألغام الأرضية) التي تؤدّي إلى غضّ الطرف حيال مراعاة مبدإ الفصل وبالتالي إلى إجراءات عسكرية عشوائية[3] سيكون محظوراً.

ج ـ مبدأ حظر المعاناة دون جدوى أو ضرورة:

أحد المبادئ المسلّم بها في الأعراف الدولية امتداداً لمبدا الضرورة العسكرية وباتجاه تجسيدها، هو مبدأ حظر المعاناة التي لا طائل من ورائها. وقد أعرب «إعلان سان بطرسبورغ» كأوّل اتفاقية رسمية دولية تحظر صنفاً خاصاً من أنواع الأسلحة عن[4]:

«بما أنّ الهدف الشرعي الوحيد الذي يمكن للدول تنفيذه خلال الحرب هو إضعاف القوى العسكرية للعدوّ...، وبغية التوصل إلى هذا الهدف يكفي إضعاف الحدّ الأقصى من عددهم المحتمل؛ فإنّ

(1) اتفاقيات جنيف الأربعة 1349، والبروتوكولات الملحقة 1377.

(2) سيد كمال رفيعي، **موازين بين الملل سلاح هاي متعارف**، رسالة ماجستير في القانون الدولي، بإشراف الدكتور جمشيد ممتاز، (دانشكده حقوق وعلوم سياسي دانشگاه طهران، 1378)، صص 46 ـ 45 .

(3) Indiscriminate attack.

(4) Schindler and Toman, op. cit., p. 101.

استخدام السلاح الذي يزيد من آلام ومعاناة الناس دون طائل أو جدوى أو يؤدّي إلى وفاتهم بشكل لا يمكن تجنبه يعتبر انحرافاً عن هذا الهدف... إذن استخدام مثل هذه الأسلحة يتناقض مع القوانين الإنسانية». وبالإضافة إلى سائر الوثائق التي تتضمن هذا المبدأ بعبارات مماثلة للمادة 13 C «إعلان بروكسل» 1874، وتعليمات أكسفورد تُبيّن المادة 9 (a)، المادة 23 من ضوابط «لاهاي» 1899 و1907:

«بالإضافة إلى المحظورات المقررة عن طريق المعاهدات الخاصّة، فقد تمّ حظر الحالات التالية أيضاً:

هـ ـ استخدام الأسلحة والقذائف أو المواد التي تؤدّي إلى خسائر جسيمة ومفرطة («لاهاي» 1899)... والمواد التي جرى التخطيط لها لإلحاق أضرار غير ضرورية («لاهاي» 1907)»

وقد حظر البروتوكول الأول الملحق بـ «معاهدات جنيف الأربع» في المادة 35 (القسم الأول يتعلّق بأساليب وأدوات الحرب) البند 2، بعبارات مماثلة استخدام أدوات الحرب والقذائف والمواد والأساليب القتالية التي تؤدي بطبيعتها إلى خسائر غير ضرورية وأكثر من اللازم. طبعاً، سيقال إنّ هذا الحظر يكتنفه الغموض ويبسط يد الدول في اتخاذ القرار حيال سلاح خاص حسبما تراه مناسباً في أن هذا السلاح يشمله الحظر أم لا[1]؛ ولكن هذا المبدأ أيضاً كسائر المبادئ الحقوقية مبدأ عام ويعتبر أساساً ودليلاً للقواعد التفصيلية. وفي هذا السياق، شدّدت معاهدة الأسلحة التقليدية «بشكل خاص على منع الألم والمعاناة غير الضرورية، وشرحت بإسهاب الأسلحة

---

(1) Ibid., p. 623.

التي تؤدّي بسبب طريقة التفجير وتداعياتها إلى الإفراط في الإضرار بكامل أجسام المقاتلين وتتجاوز «إضعاف القوة القتالية» واعتبرتها غير إنسانية.

إحدى الحالات التي يكتنفها الغموض هي: هل أنَّ حظر الأسلحة التي تؤدّي إلى الألم غير المجدي يعود إلى «طبيعتها» (حسبما أشارت إليه بعض الوثائق) أم إلى «نوع» استخدامها؟ طبعاً المحكمة أعلنت في رأيها أنه في الأوضاع الحاليّة للقانون الدولي الإنساني، وبالنظر إلى ما يحتويه لا يمكن الاستنتاج بشكل حاسم بأنَّ التهديد بالأسلحة النووي أو استخدامها النووية سيكون له مثل هذه الآثار أم لا[1]. ومع أنَّ مبدأي الفصل ومنع الألم والمعاناة غير المجدية يرتبط مباشرةً باستخدام الأسلحة في الحرب[2]؛ ولكن بغية التعرف إلى الأسلحة المعنيّة من الضروري دراسة كل صنف على حدة. وفي هذا المجال لايمكن اتّباع المبادئ العامة أعلاه كأساس لتكريس حكم عام يمكن تعميمه على سائر الأسلحة.

3 ـ المعايير الحقوقية لاستكمال احترام مبدإِ البشرية في استخدام الأسلحة:

علاوةً على القوانين الإنسانية تتناول المجالات الأخرى للقوانين الدولية كقوانين نزع السلاح القواعد المتعلِّقة بالأسلحة أيضاً. علاقة القوانين الإنسانية ونزع السلاح أو الحد من التسلح تعود إلى القاسم

---

(1) جمشيد ممتاز، **حقوق بين الملل سلاح هاي كشتار جمعي**، مصدر سابق، ص 58.

(2) جمشيد ممتاز وأمير حسين رنجبريان، **حقوق بين الملل بشر دوستانه: مخاصمات مسلحانه داخلي**، طهران، كميته ملي حقوق بشر دوستانه، 1384، صص 150 ـ 149.

المشترك في ما بينها أي «السلاح»، وإلى أنَّ القوانين الإنسانية لا ترى انسجاماً بين استخدام بعض الأسلحة وإنسانية الحروب (وتحظر استخدام هذه الأسلحة) فحسب؛ بل إنها تضع حريّة عمل الدول وحقوقها السيادية حيال هذا النوع من الأسلحة تبعاً للمعايير المقيدة للقانون الدولي، المعايير التي ترمي إلى تنظيم وتقنين الحرب والنزاعات (أي رمز الفوضي والانحلال) بناءً على مقتضيات البشرية ومصالحها. من هذه الجهة، أصبح التسلح والحرب مدعاةً لإعادة التواصل القديم بين فرعي القانون الدولي أي قوانين نزع السلاح وقانون الاشتباكات المسلّحة. ومع ذلك، اتجه هذا التواصل نحو تحقيق أهداف جديدة؛ أي إنّ إقامة السلام في القرن الواحد والعشرين كان محط دراسة متجددة وموضوعاً لمختلف الأفكار الحقوقية وأصبحت مؤسسة بحوث ودراسات نزع السلاح التابعة «الأمم المتحدة» رائدة في هذا المضمار.

ومع أنّ القانون الإنساني ينعت بـ «الإنسانية»، وهذا النعت ليس الغاية القصوى لمجموعة القواعد فحسب؛ بل أساساً لتحديدها أيضاً؛ ولكن الواقع يقول إنّ مفهوم «الإنسانية» بإطاره العام في النصوص الحقوقية لم تتم صياغته بدقة. والحقيقة هي أنَّ الناس لديهم تصورات متنوّعة عن كلمة «الإنسانية». الإنسانية من الممكن أن تعني كل الناس؛ ولكن في الوقت نفسه تحوي معاني حب الناس والإيثار أيضاً. وتشير المعاهدات الدولية (على الخصوص في مجال القانون الإنساني)[1] إلى «القوانين الإنسانية والجرائم ضدّ الإنسانية». وبنظرة أكثر عموميةً، اعتبرت الإنسانية كمنطلق ومصدر للقانون

---

(1) يمكن الإشارة في هذا المجال إلى اتفاقيّات جنيف الأربعة 1949، وكذلك إلى البروتوكولات الملحقة، وخاصة في ما يتعلّق بشرط ماتينيز.

الدولي[1]. الإنسانية تدل على القوة الأخلاقية وهي حصيلة هذه القوة الأخلاقية؛ ولكن ليس من الواضح كيف يمكن للإنسانية أن تقوم باحتواء التصرفات غير الإنسانية الملازمة للعنف المسلّح[2].

إنّ تطوير القوانين الدولية للحدّ من التسلح ونزع السلاح على المستويين الثنائي والمتعدد الأطراف موجود على جدول أعمال مباحثات الدول[3]؛ ولكن خلافاً للقوانين الإنسانية التي تثير رغبةً أكبر عند متخذي القرار السياسي، تمنح الدول أولويةً أكبر لأمنها القومي في مجال نزع السلاح والحدّ من التسلح. لذلك نادراً ما تمضي قُدُماً عمليّة تطوير المعايير المذكورة أعلاه. ومع ذلك، فإنّ نزع السلاح والحد من التسلح باعتباره قانوناً خاصاً تشمل حظر أو تقييد إنتاج وتطوير وامتلاك وتخزين واستخدام أسلحة محددة؛ وتدميرها المحتمل يرتبط بالقانون الإنساني في المجالات المتعلّقة باستخدام السلاح طوال الحرب. هذا الجزء من القانون الدولي يحدّ من احتمالات الحرب وحجم الأضرار والخسائر في حال اندلاع الحرب وتكاليف التسلح، ويوفر إطاراً للحوار بين طرفَي النزاع ويحسر آثار سوء الظن[4] وبهذه الطريقة ـ كما هو الحال بالنسبة إلى

---

(1) Brownlie, Ian (1998) Principles of Public International Law, 5th edition, Oxford Clarendon Press, p. 28.

(2) Coupland, Robin (2001) «Humanity: What is it and how does it influence international law?», International Review of Red Cross, No. 844, pp. 969-989.

(3) ومن هذه المعاهدات: معاهدة الحدّ من انتشار السلاح النووي 1968، اتفاقيّة 1972 المتعلّقة بالأسلحة البيولوجية، واتفاقية 1993 للأسلحة الكيماويّة.

(4) Matthews, R. and McCormack, T. (1999) «The relationship between international humanitarian law and arms control», in H. Durham and T.L.H. McCormack (eds.) The Changing Face of Conflict and the Efficacy of International Humanitarian Law. The Hague, Kluwer, pp. 65-98.

«ميثاق الأمم المتحدة» ـ يشكّل جانباً من القانون الدولي يرتقي بحماية البشرية ومصالحها من خلال تقييد العنف المسلّح. إنّ مبادئ «الغيرية» واعتبارات الأمن الفردي خلّفت آثارها في مواضيع الحدّ من التسلح ونزع السلاح[1]. ولا يزال القانون الدولي الإنساني في منتصف الطريق. وقواعده مزيج متناقض؛ لأنّ هدفها الرئيس باتجاه الأمن والسلم الحدّ من العنف وأدواته، هذا في حين أنَّ الأمن القومي يتحدد باستخدام العنف المسلح أصلاً، ومع ذلك تشترك موضوعياً مع القوانين الدولية السائدة في الحدّ من التسلح ونزع السلاح[2]. وفي نهاية المطاف تقوم هذه الأجزاء من الحقوق الدولية برمّتها باحتواء العنف المسلح وتحدّ من آثاره على الأمن والسلم وترتقي بمكانة البشرية. والفارق الموجود في مستوى الأمن هو الهدف الرئيس للمباحثات وتطبيق المعاهدات أعلاه.

ويمكن إيضاح علاقة العنف المسلّح؛ أي استخدام السلاح بالقانون الدولي على الأرض بالنظر إلى أربع حالات. الحالات التي يمكن فيها للدول امتلاك السلاح (القوات المسلّحة أو الشرطة) أن تستخدم السلاح دون نقض القواعد الحقوقية. هذه الحالات الأربع هي: الدفاع عن الشعب؛ وقمع التمرد المسلّح (أي الحرب ضدّ مجموعة مسلحة داخل حدود البلد ومن الجنسيّة نفسها)؛ المهام التنفيذيّة المجازة من قِبَل مجلس الأمن؛ وتنفيذ القوانين الداخليّة.

(1) Matthews, R. and McCormack, T. (1999) «The influence of humanitarian principles in the negotiation of arms control treaties», International Review of the Red Cross, No. 834, pp. 331-352.

(2) المعاهدات الأصلية المتعلّقة بالقانون الدولي الإنساني، هي: اتفاقيّة جنيف 1949 المرتبطة بحقوق ضحايا النزاعات المسلّحة، والبروتوكولات الملحق بها عام 1977. وثمّة معاهدات أخرى يمكن تصنيفها في هذا الإطار مثل اتفاقية 1980 حول الأسلحة التقليدية، واتفاقية أوتاوا 1997 حول الألغام البشريّة .

هذه الحالات تنسجم مع الارتقاء بالبشرية. إذا تمّ احتواء العنف المسلّح أو التهديد الدولي الناجم عنه أو استُخدم خارج نطاقه سيتمّ نقض إحدى الحالات أو عدد من القواعد أعلاه. البشرية هي أصغر مقام مشترك نهائي في معظم جهود القوانين الدولية. لذلك يستمر تأثيرها على طيف أوسع من القانون الدولي مقارنةً بالفكر التقليدي.[1]

ومع ذلك، فإنّ القوانين الإنسانية وبسبب القيود الخاصّة لرقعتها الزمنية والموضوعية والأعمال والعناصر الداخلية المقيّدة (خاصّة استثناء الضرورة العسكرية) لا يمكنها التأثير كنظريات نزع السلاح والحدّ من التسلح على مستوى الأسلحة الموجودة في العالم، والتي تمّ إنتاجها وتخزينها لاستخدامها في الاشتباكات القادمة. وقد قامت «اللجنة الدولية للصليب الأحمر» مؤخراً بتقديم تفسير موسع لحالة «الاشتباك المسلّح» ليشمل «أرضيات الاشتباك»، واتُّخذت إجراءات حول تهريب الأسلحة المتوسطة والخفيفة، وعلاقة الوصول إلى السلاح مع وقوع الاشتباك[2]، ووسعت جدول الأعمال التقليدي للغيرية.

4 ـ القيود القائمة في مجال تأثير القوانين الإنسانية على ترسانات الأسلحة في العالم:

كما ذكرنا سلفاً أكد المجتمع الدولي منذ البداية تأثير التعاليم الدينية، ثم بشكل أكثر تحديداً مفهوم الضرورة العسكرية وذلك على

---

(1) Coupland, op. cit.

(2) Herby, P. (1999) «**Arms availability and the situation of civilians in armed conflict**», International Review of the Red Cross. No. 835, p. 669 et seq.

ضوء التصورات الفلسفيّة ـ الحقوقية للمفكرين المعاصرين (على الخصوص غروسيوس وروسو) بغية إيجاد ووضع قيود على التصرفات العدائية أثناء الحرب؛ وعندما ظهر شعور بالحاجة على ضوء هيمنة الأفكار الوضعية وأنه ينبغي صياغة وتدوين القواعد الحقوقية تحوّل هذا المفهوم الأساسي إلى حجر أساس لمعظم القواعد المدرجة في الوثائق القانونية المتعلّقة بقانون الحرب، ولايزال هذا المفهوم سارياً في أغلب المعاهدات الإنسانية. إنّ هذه العملية المتجهة قُدُماً لم تؤثّر على القوانين المنظّمة للسلوك إبّان الحرب؛ فحسب بل أثّرت على قواعد اللجوء إلى الحرب.

أ ـ المعوقات الناجمة عن تقييد مجال الحقوق الإنسانية:

القوانين الإنسانية تشمل فقط تنظيم القواعد المتعلّقة باستخدام الأدوات والتقنيات الحربية بما في ذلك الأسلحة، ومبدئياً لا تضم سائر المجالات؛ أي إنتاج وتخزين ونقل الأسلحة إلّا في إطار الضوابط المتعلقة بالحياد والتهريب الحربي. ومن جهة أخرى، فإنّ تطبيق هذه القوانين برمّتها مقيد بزمن وقوع الاشتباكات المسلّحة؛ وفي ظروف السلم أو حالة اللاحرب واللاسلم لايمكن الاستناد إلى معاييرها لتقييد نشاطات التسلح سواءٌ التقليدي منها أو الدمار الشامل التي يوجد إجماع حول عدم إنسانيتها.

إنّ هذين القيدين المذكورين (القيد الموضوعي والزمني) يحولان دون المضي بالقانون الإنساني قُدُماً لتحقيق أهداف نزع السلاح. ومع أنّ تطبيق نظريّة نزع السلاح لإقامة السلام يمكنه الحدّ من الأدوات الحربية لتقليل وقوع الاشتباكات والقيام بدور إيجابي للحدّ من وقوع الاشتباكات، وبالتالي تخفيض نقض المبادئ الإنسانية الناظمة للاشتباكات المسلّحة؛ ولكن العبور من «القيود على استخدام بعض الأسلحة في الاشتباكات المسلّحة» باتجاه «نزع السلاح» من الصعوبة

بمكان ويتطلب تبيين نوعٍ من القوانين الإنسانية الجديدة؛ لعله يكون أساساً لهذه القوانين لإيجاد علاقة منطقية بين إنتاج وتطوير وحتى امتلاك هذه الأسلحة واستخدامها. ولأنَّ نبذ الحرب بالمطلق غير ممكن (بل إنّ الحرب في حالة الدفاع عن النفس حقّ طبيعي وأمر مقبول بشكل عام وينسجم مع القانون الدولي)، والحرب تجري باستخدام السلاح وكلما تمكن نزع السلاح من المضي قُدُماً في منع الإنتاج المستقبلي وتدمير ترسانة الأسلحة غير الإنسانية سينحسر اندلاع الحروب وينخفض نقض الغيرية وستتسارع وتيرة التوصل إلى أهداف القوانين الإنسانية. حينذاك، يمكن لهذه القوانين أن تحثّ على نزع السلاح، وأن يخطو نزع السلاح أيضاً باتجاه تحقيق أهداف القوانين الإنسانية.

ب ـ المرونة في مفهوم الضرورة العسكرية والتناقض في النسيج الداخلي للقانون الإنساني:

إنّ أنسنة الحرب بواسطة تحقيق التوازن بين «الضرورة العسكرية» و«الأواصر والمخاوف البشرية» مقابل منطق «الحرب الحرة» القائم على مبدإٍ «أنَّ الأوامر العسكرية ينبغي بالضرورة أن تهيمن دائماً على التزامات القانون الدولي»، و«عندما يقتضي البقاء أو النصر مخالفة القانون يصبح من غير المقبول، وغير المنطقي حظر مثل هذه الانتهاكات» ومقولة: «حرب ظالمة وسريعة أكثر إنسانية». إذاً، مبدأ قبول القيود في الحرب بواسطة القانون كان منذ البداية في مواجهة نظريّة الحرب. وعليه، كان من المتوقع أن يتمكن مفهوم الضرورة العسكرية من وضع وفرض قيود على الأسلحة أو استخدامها[1].

(1) كمال رفيعي، مصدر سابق، ص 50.

أما مفهوم الضرورة العسكرية فهو مقولة فضفاضة والخشية من التمادي في استخدامها حقيقيّة[1]. وبنظرة إجمالية حول انعكاس مفهوم الضرورة العسكرية على الضوابط المتعلّقة بالأسلحة يظهر أنه منذ البداية وبسبب فقدان التعريف المحدد أو الأمثلة المعيّنة لهذا المفهوم، حصلت حالات عُلّق فيها تطبيق الضوابط ذات الصلة[2]. بالإضافة إلى ذلك، عندما كانت تجري مناقشة القيود القانونية على أسلحة محدّدة كانت تحصل أوضاع تبعث على اليأس. على سبيل المثال: قبل الحرب العالمية الأولى وفي إطار «معاهدات لاهاي» تمَّ حظر ثلاثة أنواع من الأسلحة ذات قيمة عسكرية غير محددة (القذائف المتفجرة دام. دام، والغازات الخانقة، والألغام البحرية). إذاً، أدّى تجاهل تقدم الصناعات العسكرية في محاولات ما قبل الحرب وكذلك الغموض في تعريف الضرورة العسكرية إلى أن تتمتع الهجمات الجوية ضدّ سكان المدن بالشرعية القانونية[3].

وبعد الحرب العالمية الأولى أيضاً أخفقت الجهود المتعلّقة بطرق استخدام الأسلحة (ومنها «مؤتمر عام 1923 في واشنطن»)، ولم تتمكن من الحؤول دون الممارسات الوحشية الناجمة عن التطوّرات التقنية والاستئثارات الأيديولوجية في الحرب العالمية الثانية. وكانت المجازر الواسعة ضدّ المدنيين والتدمير الشامل للمدن والقرى في هذه الحرب مؤشّراً على إخفاق كل الجهود السابقة لتقييد

---

(1) جمشيد ممتاز، «**توسل به سلاح هسته اى و حمايت از محيط زيست**»، ترجمة محمود صور إسرافيل، مجلة حقوقي، (العدد 24، 1378)، ص 17.

(2) Mössner, Jörg Manfred (1982) «**Hague Peace Conferences of 1899 and 1907**». In Bernhardt (ed.) *Encyclopedia of Public International Law.*, Vol. 3, p. 208.

(3) كمال رفيعي، مصدر سابق، ص 51.

استخدام الأسلحة وطريقة استخدامها، ولم يفلح مفهوم الضرورة العسكرية في تقديم قيود واضحة وصارمة.

وفي الوقت الذي أعلنت فيه «محكمة نورنبرغ» في ردّها على مقولة الحرب الحرة بأنه: «ينبغي مراعاة قواعد القانون الدولي حتى إذا أدّت إلى الهزيمة في المعركة أو حتى في الحرب»؛ ولكنها من خلال تفسيرها الموسع للضرورة العسكرية منحت الشرعيّة للسياسة العسكرية غير المقيدة وقررت أنّ الضرورة العسكرية تجيز للمتخاصم طبقاً لقوانين الحرب أن يستخدم أي قدر وأي نوع من القوة والقدرة لإرغام العدوّ على الاستسلام الكامل، أو على الأقل تحمل النفقات من حيث الزمن والأرواح والأموال».

ويقال إنّ استنكاف القوى العسكرية الكبرى عن إقرار البروتوكول الأول المضاف إلى «معاهدات جنيف»، من المحتمل أنه كان بسبب الحظر المطلق للهجمات الانتقامية ضدّ المدنيين في هذا البروتوكول[1]. وأعلنت الحكومة البريطانية حول شرعية السلاح النووي: «كلما تمتع السلاح من الناحية العسكرية بكفاءة أكبر، يقل احتمال إنتاجه للمعاناة والألم. إذا كان استخدام مثل هذا السلاح له نتائج عسكرية كبرى لايوجد مبرر لحظره في القوانين الدولية حتى إذا خلف مصائب إنسانية مفجعة جداً»[2].

ولكن يمكن القول إنّ الوضع لم يكن ميؤوساً منه؛ لأنه في نظرة عامة إلى تأثير مفهوم الضرورة العسكرية والمبادئ والقواعد التابعة له

---

(1) Oeter, Stefan (1995) «**Methods and Means of Combat**», in Fleck, D. (ed.) *The Handbook of Humanitarian Law in Armed Conflict*, Oxford University Press, p. 107.

(2) جمشيد ممتاز، **حقوق بين الملل سلاح هاى كشتار جمعى**، مصدر سابق، ص 58.

نلحظ ديناميّةً وتطوّراً لصياغة القانون الإنساني. والواقع، أنّ هذا المبدأ إذا طرح بشكل عام وتجريدي لا يتضمن حظراً خاصّاً لصنف خاصّ من الأسلحة؛ ولكنه كمبدإٍ يعتبر مرشداً مؤثّراً أدّى إلى مجموعة من القواعد الدولية فرضت قيوداً وحظراً متنوعاً على بعض الأسلحة في إطار المعاهدات المتعدّدة. والفصول التالية لهذا البحث سنخصّصها لهذا النوع من المعاهدات[1].

البند الرابع: مدى جواز استخدام السلاح في ظل قوانين الإسلام:

يعود ارتباط الإسلام بمبدإِ الإنسانية والغيرية إلى نقطة البداية لظهور هذا الدين الحنيف. وفي الظروف التي كان فيها التاريخ البشري يشهد أكثر التصرفات إثارةً للأسى والألم طوال الحروب، ظهر الإسلام وكرّس رسالته لتحسين هذه الأوضاع وإنقاذ الإنسان. لذلك، يوجد توقع منطقي بأن تضع التعاليم الإسلامية حدّاً للمعاناة البشرية في العهود الماضية، وأن تقدم مشروعاً جديداً لتحقيق سعادة وسمو الإنسان يستند إلى حفظ كرامته وصونها.

ومع أنه يوجد شبه كبير بين القواعد الإنسانية للقوانين الوضعية وقوانين الإسلام؛ إذ تشكّل القوانين الإسلامية المصادر الأوّلية والجذور التاريخية للقواعد الإنسانية في يومنا هذا وكان لها ولايزال دور هام بوصفها عرفاً؛ ولكن من جهة المقارنة والتطبيق، ينبغي أن نأخذ بالاعتبار أنّ توجُّه التشريعات الإسلامية يختلف أصلاً عن توجّه القوانين الوضعية: «التشريعات الدولية الإسلامية لا تقوم على العقل والمنطق البشري الذي ترشده نزعة الإنسان المصلحية؛ بل إنّ

(1) كمال رفيعي، مصدر سابق، ص 52.

مرتكزها الأخلاقي يبقى قائماً على المعايير القرآنية والسُنّة النبوية التي لا تعرف التغيير»[1].

تقوم القوانين الدولية الإسلامية[2] على قاعدة الأخلاق ومراعاة معاييرها[3]؛ ومما لا شك فيه أنَّ المعايير الإنسانية حول استخدام الأسلحة أيضاً لا تبتعد عما تقتضيه الأخلاق. لذلك، فالإسلام لم يبدع بعض المعايير التي تكرّست اليوم في بوتقة القوانين الإنسانية فحسب؛ بل إنّ الإنسانية والغيرية في رسمها للمسار المستقبلي للعلاقات الدولية استندت إلى الرؤية الإسلامية بشكل حاسم. وفي هذا البند نكتفي بإلقاء نظرة عامة ونـُحيل المزيد من التحليل في الرؤية الإسلامية إلى الخبراء والمتخصصين في الشريعة الإسلامية.

1 ـ المبادئ الإسلامية العامة حول استخدام السلاح في الاشتباكات المسلَّحة:

الأصل في علاقة المسلمين بالآخر هو السلام والتعايش؛ لأنه في ظروف السلم يصبح نمو وسمو الناس والتوصل إلى الوفاق أكثر سهولةً وبالتالي تغدو إمكانية توجّهُ الناس نحو الحقّ أكبر[4]. وبدراسة مصادر القوانين الإسلامية يبدو أنَّ ما يحظى بالاهتمام باعتباره

---

(1) محمد حميد اله، **حقوق روابط بين الملل در اسلام**، ترجمة وتحقيق مصطفى محمد داماد، طهران، مركز نشر علوم الإسلام، 1373، ص 144.

(2) يبدو كأنّه لا مشكلة في استعمال هذا العنوان. انظر: محمد ابراهيمي وآخرون، **اسلام وحقوق بين الملل عمومى**، طهران، سمت، 72، ص 280.

(3) عبد الكريم زيدان، **الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1982، ص 40؛ نقلاً عن: ناصر قربان نيا، **اخلاق وحقوق بين الملل**، طهران، سمت، 1378، ص 100.

(4) ابراهيم حسيني، **اصل منع توسل به زور وموارد استثناى آن در اسلام وحقوق بين الملل معاصر**، طهران، پژوهشكده فرهنگ ومعارف، 82، ص 86 .

المبادئ العامة القوانين الإنسانية المعاصرة له سابقة ملحوظة الإسلام، وكان للتشريعات الإسلامية المتقدمة دور في بلورة المبادئ الوضعية اللاحقة. والواقع أن الإسلام أيضاً كالقوانين الإنسانية جعل الأصل عدم حريّة العمل في انتخاب نوع الأسلحة الممكن استخدامها في الحرب، وعدّلت مبدأ الجواز من خلال إعلان المبادئ العامة؛ بحيث إنّ هذه المبادئ لاتشمل الأسلحة الموجودة فحسب؛ بل أسلحة المستقبل، وهي تنظم السلوك الحربي للدول الإسلامية طوال الوقت.

أ ـ الأرضية الإسلامية لتقييد حقّ استخدام السلاح:

إنّ تقييد حقّ اختيار واستخدام السلاح طوال الحرب تقرر في الآية 190 من «سورة البقرة» كما اعتبر العدل والإنصاف كمعيار وأساس لتحديد طريقة التعامل مع المقاتلين الكفار. ويقال في حقوق الإسلام: «إن استخدام أي طريقة ظالمة للإبادة محظور أيضاً»[1]. وهذا يتطلب تقييد الأسلحة المجازة.

ولعل ما ورد في النص المذكور يشمل سياقاً لتعامل أوسع مما جاء في الحقوق الوضعية. «القاعدة الأساسية المدرجة في المفهوم الإسلامي للحقوق الإنسانية تتقدم على قاعدة البند 1 المادة 25 من البروتوكول الأول وهي أكثر تشدداً وتحديداً. والواقع أنَّ المادة 35 تبدو مقيدة وسلبية لأنها لا تتضمن أي حظر صريح، ولا تقيد طرفي النزاع المسلَّح بأي قيود دقيقة حيال اختيار الوسائل والأساليب الحربية. وتقرر فقط أنَّ حقّ الاختيار ليس بدون قيود. أما القاعدة الرئيسة المدرجة في المفهوم الإسلامي فتشمل حظراً محدداً وإيجابياً

---

(1) محمد حميد اله، **سلوك بين الملل در اسلام**، الترجمة الفارسية: محقق داماد، مركز نشر علوم الاسلام، 1380، ص 232.

وأنه لاينبغي أبداً تخطي حدود العدالة والإنصاف والانزلاق في طريق الاستبداد والظلم ويحدد صراحةً قيوداً تمّ تعريفها»[1].

إذن، الإسلام دين الرحمة يرى أنه لايجوز استخدام كل سلاح ضدّ العدوّ. ومع إنه في بعض الحالات يجوز القيام بالإجراء المسلّح الدفاعي أو الهجومي ضدّ العدوّ فقد حثّ على هذه الإجراءات ودعا المسلمين إلى تنفيذ هذا الأمر باعتباره فريضةً؛ ولكن «الغاية لا تبرر الوسيلة أبداً»، والمسلمون ملزمون بالتعاطي مع العدوّ من خلال مراعاة ما يحفظ حرمة الإنسان وكرامته. وعليه، فإنّ قتل العدوّ يجوز في ظروف خاصة، وبأدوات محددة فحسب وليس بصورة مطلقة.

وترفض الشريعة الإسلامية قاعدة «الغاية تبرر الوسيلة» ولايوجد مكان لهذه القاعدة في التشريعات الدولية الإسلامية[2]. بعبارةٍ أخرى، لاتسمح التشريعات الدولية الإسلامية باستخدام وسيلة غير شرعية للوصول إلى الهدف حتى إذا كان مقدّساً[3]. لا يمكن لأحد أن يتخطى القانون والعدالة والعمل بما يقتضيه الضمير الإنسانيّ بذريعة أنَّ الجانب الآخر في النزاع غير مسلم[4]. والأحرى أن نقول إنه في القوانين الإسلامية أيضاً يحترم مبدأ مساواة المتخاصمين في تطبيق المبادئ الإنسانية في العمليات العسكرية، فضلاً عن أنه لم يرد في القرآن الكريم ما يخالف هذا الرأي؛ بل إنّ الغزوات والسرايا لا تنم عن أي قرائن تدل على أنَّ شرعية الجهاد تُضعف الالتزام باحترام مبادئ السلوك الإنسانيّ أو تضعها جانباً.

---

(1) مصطفى محقق داماد، **دين، فلسفه، قانون**، طهران، نشر شهاب، 1378، ص 466.

(2) زيدان، مصدر سابق، ص 46.

(3) المصدر نفسه، ص 47.

(4) قربان نيا، مصدر سابق، ص 103 .

ب ـ الطابع الديني لمبادئ الفصل وحظر المعاناة غير الضرورية:

ومع إنّ الإسلام ينظر إلى الحروب نظرةً توحيديةً ذات توجُّه أيديولوجي؛ ولكن حتى في تعاطيه مع الذين لايقبلون النظام الإسلامي أصلاً، والذين رفعوا سلاحهم ضدّه وقاموا بتنظيم نزاع مسلّح ضدّ الدولة الإسلامية، فإنّ الإسلام لا يجيز مواجهتهم من دون قيد وشرط؛ بل إنه في كل الأحوال يعتبر مراعاة ما تقتضيه الكرامة الإنسانية أمراً ملزماً. طبعاً لا نتوقع سوى هذا من الإسلام؛ فهذا الدين يروم حماية كرامة الإنسان وتسهيل مسار سموّه، والتعامل الإنسانيّ حتى عند مواجهة العدوّ يُظهر طبيعة هذا الدين ويجسد بشكل ما حقيقة هذا الدين الذي يضمن سعادة الإنسان.

وجاء في آراء الفقهاء المسلمين في موضوع الجهاد أنه يحظر أن يستخدم المقاتل سلاحاً يؤدي إلى إصابات وأضرار في الخصم تفوق ما هو مفيد له (للمقاتل) في الحرب[1]. ويُستشفّ من بعض الروايات أيضاً حظر استخدام السلاح دون دقة وبشكل عشوائي ضدّ المقاتل وغير المقاتل[2].

إذاً، «القوانين الإسلامية التي لا تنسى في كل الأحوال احترام الإنسانية وتكريم البشرية والدعوة إلى الأخوّة وتنظر إلى الفضيلة والتقوى كأساس ومنطلق للعلاقات الدولية في زمن الحرب والسلم، تقر مبدأ الفصل ولاتجيز قتل المدنيين وتدمير الأماكن إلّا في حدّ الضرورة»[3].

---

(1) محمد حميد اله، مصدر سابق، ص 85 ـ 84 .

(2) مصطفى محقق داماد، **حقوق بشر دوستانه بين المللى: رهيافت اسلامى**، (طهران، مركز نشر علوم الإسلام، 1383هـ. ش)، ص 90 ـ 89 .

(3) وهبة الزحلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، (دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1401 هـ. ق)، ص 143 .

2 ـ نظرة إلى بضعة محاور في تبيين الأسلحة المحظورة في القوانين الإسلامية:

إلى جانب ما ذكرناه حول المبادئ الإنسانية العامة في القوانين الإسلامية، تبدو بعض المبادئ الأخرى أيضاً جديرة بالاهتمام في مجال فصل السلاح واستخدامه، وكذلك الإشارة الصريحة في التشريعات الإسلامية إلى الأسلحة المحظورة.

أ ـ فصل امتلاك السلاح عن استخدامه طوال الحرب:

حظيت قضيّة امتلاك الأسلحة واستخدامها باهتمام التشريعات الإسلامية كما هي الحال بالنسبة للقوانين الدولية وذلك على شكل نظامين مختلفين. ومع إنّ الردع القائم على مبدإ الرباط حثّ الدولة الإسلامية على امتلاك أعلى مستويات التكنولوجيا العسكرية والتسليحية لإرهاب العدوّ؛ ولكن يبدو أنَّ امتلاك هذا النوع من التقنيات لا يعني بالضرورة تجويز استخدامها في مواجهة الأعداء.

وحسب تعبير بعض الحقوقيين من ذوي الخبرة في الدراسات الدينية في بلدنا ينبغي لنا أن نميِّز بين هذين النظامين؛ فالإسلام لايوافق على نزع السلاح بالكامل (في الوقت الذي يمتلك فيه العدوّ قدرات تفوق ما تمتلكه الدولة الإسلامية)؛ ولكن هذا لايعني استخدام الأسلحة غير التقليدية ـ والتي يُوصي بامتلاكها للردع ـ في حال وقوع الاشتباك المسلَّح إلّا إذا كان ذلك ينسجم مع ما يلزم لمراعاة الحرب الإنسانية.

ب ـ أمثلة عامة حول الأسلحة المحظورة:

تكتفي المصادر الأوّلية للشريعة الإسلامية بذكر الأسلحة التي كانت موجودة في فترة نزول التعاليم الإلهيّة. وخلافاً للقانون الدولي

الإنساني وقواعده التي تناولت شرح مختلف الأسلحة حسب المستجدات الزمنية وأبدت آراءها حول شرعية أو عدم شرعية أي من الأسلحة بعد شرح أبعادها الفنية والتخصصية، فإنّ الشريعة الإسلامية لم تحدّد أنواع الأسلحة الجديدة الموجودة اليوم في ترسانات الدول ويتوقع استخدامها في النزاعات المسلّحة.

طبعاً قام بعض الفقهاء حسبما تقتضيه الحاجة بإبداء آرائهم حولها بواسطة شرح الأحكام العامة والتعرف مجدداً إلى أمثلة لها في الأوضاع الراهنة. وعلى سبيل المثال لا الحصر: اعتبر الإمام الخمينيّ (ره) استخدام الأسلحة الكيماوية طوال الحرب المفروضة أمراً مغايراً للتعاليم الدينية، وحظر استخدامها. ومع ذلك، فإنّ الأحكام الفقهية الدقيقة نادراً ما تحدّد بوضوح وبتحديد المواصفات الأسلحة الحديثة وجواز أو حظر استخدامها.

وقد بيّن الدكتور مصطفى محقق داماد ـ بصفته من أصحاب الرأي ـ على أفضل وجه المفهوم الإسلامي للقانون الإنساني، فقال: ثمة احتمال كبير أنَّ هذه القضيّة (أي حكم استخدام الأسلحة الحديثة في الاشتباكات المسلّحة) لم تحظَ باهتمام كبير لدى الفقهاء المسلمين في صدر الإسلام لأنها لم تكن معروفة لديهم؛ فالأسلحة المستخدمة آنذاك لم تكن تمتلك مواصفاتٍ يمكن تسميتها بأسلحة الدمار الشامل، أو أنَّ الأسلحة لم تكن تخلّف جراحاً وإصاباتٍ وغير ضرورية تزيد على تعطيل قوى العدوّ الحربية»[1].

ج ـ إشارة صريحة إلى بعض الأسلحة المحظورة

ومن بين الأسلحة المحظورة ورد استخدام السُّمِّ في الأحاديث المنقولة عن النبي الأكرم (ص). وعليه، نهى الإسلام عن نشر

(1) محقق داماد، مصدر سابق، ص 165 .

السُّمُوم في مدن وأراضي المشركين. أحد التفاسير لهذا الحكم الخاص هو: «مع إنّ هذا الحديث ذكر السُّمَّ فحسب؛ ولكنه يشمل كل أسلحة الدمار الشامل؛ لأنَّ هذه الأسلحة، كالأسلحة النووية وغيرها تبيد الجميع، المذنبين والأبرياء والمسلّحين وغير المسلّحين»[1].

على أي حال، إنّ حظر استخدام أسلحة الدمار الشامل هو من أهم تقاليد وضوابط الحرب في الشريعة الإسلامية[2]: «إنَّ القواعد العامة للقوانين الإنسانية الإسلامية كالقوانين الدولية المماثلة تعتبر سارية المفعول في أي زمان ومكان وقابلة للتطبيق بغضّ النظر عن طبيعة النزاع المسلَّح»[3].

---

(1) محمد صدر، **فقه**، النجف، 1996م.، ج 2، ص 272 .

(2) إبراهيمي وآخرون، مصدر سابق، ص 302 .

(3) حامد سلطان، «**مفهوم اسلامى حقوق بشر دوستانه**»، ترجمة السيد مصطفى محقق داماد، مجلة كلية الحقوق وعلوم سياسية جامعة طهران، العدد 29، مهر 72، ص 229.

المقابلة بالمِثْل في النزاعات المسلّحة بين الإسلام والقانون الدولي الإنسانيّ[1]

مصطفى مير محمدي[2]

تعريب: علي عباس الموسوي

«لا يعبِّر العالم العاقل عن غضبه برمي الحجارة والصخور»
جلال الدين الرومي

إنّ حياة البشرية الأولى وإن اقترنت بسفك الدم؛ ولكن البشرية تدرك في وجدانها قُبح الحرب وحُسن السلام[3]. وردّة فعل الإنسان تجاه أي فعل يقوم به الغير خيراً كان أو شراً هي أمر فطري، وهو في حالة بحث دائم عن ردّة فعل ملائمة. وردّة فعله عن سلوك الغير إذا كان سيّئاً قد تكون بالمقدار نفسه وقد تزيد أحياناً، وقد لا يقوم

---

(1) Belligerent Reprisal in Islamic Law and International Humanitarian Law

(2) عضو الهيئة العلمية في جامعة المفيد.

(3) خاطب هابيل أخاه قابيل عندما قصد قتله: ﴿لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقۡتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٖ يَدِيَ إِلَيۡكَ لِأَقۡتُلَكَۖ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢٨﴾ [سورة المائدة: الآية 28]، وقد اعترف قابيل بقبح ما فعله من قتله لأخيه.

بردّة فعل إذا كان يرمي إلى الوصول إلى غرض أهم؛ فالانتقام الشخصي وقصاص العين بالعين المعروف في تاريخ البشرية وبعض الأديان له سابقة تاريخية طويلة[1]، وهي الآن تندرج تحت النظام الحقوقي المعروف بالقانون الدولي الإنسانيّ؛ فخلافاً لِما كان سائداً في السابق من الحقوق الدولية التقليدية حينما كانت الدولة هي التي تحكم الناس، أما اليوم فقد أصبحت الدولة تمثّل الناس وتلتزم بالتزامات ومواثيق دولية تتعلّق بحقوق هؤلاء الناس. ومن ذلك القانون الدولي الإنساني. ومنذ أمدٍ ليس ببعيدٍ والإنسان يعزف على وتر حقوق الإنسان في حالات الحرب؛ فحركة أنسنة الحقوق في حالات الحرب يعود الفضل فيها في أوروبا إلى هنري دونان (Henri Dunant) (1828 ـ 1910) على وجه التحديد؛ وذلك إثر مشاهداته لفظائع معركة «سالفرينو» سنة 1858؛ إذ بدأ بتحركه هذا من خلال إنشائه مؤسسة خيرية مسيحية وبمساعدة الشباب المسيحي المتديّن. وعلى الرغم من الجهد الذي بذله بعضهم لإظهار أن القوانين الإنسانية هي وليدة القانون الدولي العلماني فإنَّ دور التعاليم الدينيّة ومنها التعاليم الإسلاميّة أمر لا يمكن إنكاره[2]؛ وذلك لأنّ الإسلام

---

(1) قال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾، [سورة المائدة: الآية 45]. وقد ورد هذا الحكم أيضا في شريعة حمورابي، الفاروقي حارث سليمان، **المعجم القانوني**، مكتبة لبنان، 1410، ج2، ص420.

(2) للمزيد في دور الإسلام والدول الإسلامية لا سيما إيران والدولة العثمانية في مؤتمرات السلام في لاهاي انظر:

J. Cockayne, "Islam and international humanitarian law: From a clash to a conversation between civilizations", International Review of the Red Cross, Vol. 84, NO 847, pp. 597-626.

Black's Law Dictionary (1990), 6th Centennial Edition, 1981-1991. West Publishing, p. 1302.

كحضارة وكنظام حقوقي هو الذي يقف خلف المواد 9 و38 من دستور المحكمة الدولية.

ونسعى في هذه الدراسة إلى معالجة موضوع المقابلة بالمِثْل عسكرياً في حالات الحرب من وجهة نظر الفقهاء والمفسّرين المسلمين من أتباع مدرسة أهل البيت (ع)، في القانون الدولي الإنساني وذلك ضمن النقاط التالية:

النقطة الأولى: بيان المفهوم، الأُسس ومجالات المقابلة بالمِثْل.

النقطة الثانية: المقابلة بالمِثْل في النزاعات الدولية.

النقطة الثالثة: المقابلة بالمِثْل في النزاعات الداخلية.

ـ ١ ـ

بيان المفهوم، الأُسس ومجالات المقابلة بالمِثْل

سوف نتعرض بدايةً لتبويب البحث تبويباً منهجياً لمفهوم المقابلة بالمِثْل وعلاقته بالمفاهيم المشابهة، ثم نتعرض بعد ذلك لمباني المقابلة بالمِثْل وأسسها في القانون الدولي الإنساني وفي المصادر الإسلامية.

ألف ـ مفهوم المقابلة بالمِثْل:

1 ـ في القانون الدولي الإنساني:

إن أقرب مفردة لمعنى المقابلة بالمِثْل هي مفردة Reprisal في اللغة الإنكليزية وقد ورد في تعريفها التالي:

«العمل الذي يقوم به شخص ويكون على خلاف رغبة الغير أو

بقصد الانتقام ردّاً على عمل مخالف قام به ذلك الغير سواءٌ أكان صحيحاً أم غير صحيح».

«العمل الانتقامي من الغير لأجل ردعه أو التعويض عن الخسارة الواقعة أو ردعه عن عمل بدأ بالقيام به»[1].

(الانتقام) Retaliation، (الإجراء المضاد) Countermeasure: هما أيضاً من المعاني القريبة من معنى (المقابلة بالمِثْل).

والانتقام والقصاص هو العمل الذي يكون الهدف منه إلحاق الخسارة بالغير بمقدار الخسارة التي ألحقها لأجل الانتقام والتشفّي.

ويشترك معنى الانتقام مع معنى المقابلة بالمِثْل في أنهما معاً يأتيان كردّة فعل على عمل قام به الغير؛ ولكن الهدف من الانتقام هو التشفّي وأما الهدف من المقابلة بالمِثْل فهو إجبار الغير على الكفّ عن ارتكاب الممنوع والالتزام بالقوانين. ولكن لا يمكن تجاهل الانتقام في الأعمال التي يقوم بها الإنسان على أساس المقابلة بالمِثْل. والمرادف للمفردة الإنكليزية Reprisal هو (إقدام تلافي جويانه)[2] في الفارسية، و(الأعمال الثأرية) في اللغة العربية. واختيار كلمة (ثأر) في اللغة والتي هي بمعنى إراقة الدم تدل على أنّ

---

(1) Ibid, p. 1302.

(2) انظر: شارل روسو، **حقوق مخاصمات مسلحانه** (قانون النزاعات المسلحة)، الترجمة الفارسيّة: دكتر سيد علي هنجني، دفتر خدمات حقوقي بين المللي، 1369، ص 6 و 25؛ بوسچك رابرت بلدسو، **فرهنگ حقوق بين الملل** (معجم القانون الدولي)، ترجمه: دكتر بهمن آقايي، گنج دانش، 1357، ص 499؛ پيترو وري، **فرهنگ حقوق بين الملل مخاصمات مسلحانه بشردوستانه** (معجم القانون الدولي الإنساني للحرب)، دبير خانه كميته ملي حقوق بشر دوستانه، نقله إلى الفارسية: سيامك كرم زاده وكتايون حسين نژاد، نشر سرسم، 1383 ص 113.

هؤلاء الباحثين قد فهموا من المفردة الإنكليزية معنى الانتقام أيضاً[1].

«الإجراءات المضادة» هو المفردة الحديثة المتداولة في لجنة القانون الدولي، والذي دخل بمفهومه الواسع في معالجة المسؤولية الدولية في لغة القانون الدولي. ويشمل بتعريفه الواسع هذا كل عمل سواءٌ أكان حقوقياً أم سياسياً يكون موجباً للحدّ من العلاقات الطبيعية بين دولتين[2]. إنّ «الإجراء المضاد»: يحمل معنى Reprisal نفسه بمعناه العام، والذي تداولته لجنة القانون الدولي للحيلولة دون تداعي المعاني الذي كانت تدل عليه المفردات السابقة في أذهان الناس بسبب المصائب التي وقعت بسبب الحروب العالمية. وترى هذه اللجنة أنّ «الإجراء المضاد» هو المعنى المرادف[3] «للمقابلة بالمِثْل الاختياري»[4]. وبهذا أضاف ظهور هذه المفردة الجديدة غنىً للغة القانون الدولي، ويرجّح بعض الباحثين استخدام هذه المفردة في مجال النزاعات الدولية. كما أن ظهور بعض المفردات نحو (Forcible countermeasures) و(Armed countermeasures) أدّى بشكل تدريجي إلى نسيان مفردة (Belligerent reprisal).

وعلى أي حال، فإنّ معنى (المقابلة بالمِثْل) هو:

«العمل غير القانوني الذي تقوم به دولة ما في حقّ دولة أخرى

---

(1) انظر تفسير سنة 2001 للجنة الحقوق الدولية، حول اقتراح مسؤولية الدول باللغة العربية، تفسير البند الثالث من المادة 22 تحت عنوان: (A/56/10).

(2) O. Y. Elgab, (1988) The legality of non-forcible countermeasures in international law, Clarendon Press, Oxford, pp.2-4.

(3) Non Forcible Reprisals

(4) Elgab, op. cit., pp. 2-4

ردّاً على نقض تلك الدولة للقانون وبغرض إلزامها باحترام القانون»[1].

«العمل الذي يتمّ فيه استخدام القوة والذي يسمح به القانون الدولي بالقيام به بالنحو الذي تريده الدول لأجل استعادة حقوقها»[2].

ومن خلال هذين التعريفين تتحدّد أبعاد ذلك؛ فالمقابلة بالمِثْل تارةً تكون باستخدام القوة وبالعمل العسكري، وأخرى لا تكون كذلك. والعمل العسكري تارةً يكون من نوع «العمل العسكري في فترة السلام»[3]، وأخرى «العمل العسكري في فترة الحرب»[4]، وهذا الأخير هو محل البحث في هذه الدراسة، وهو عبارة عن: نقض قانون الحرب في مقام الردّ على نقض هذا القانون من قِبَل العدوّ لأجل ردعه عن نقض ذلك القانون[5]. إذاً ما هو محل البحث هنا هو المقابلة بالمِثْل في مجال (jus in bello).

2 ـ في الثقافة الإيرانية والإسلامية:

تتشابه عناوين: (المقابلة بالمِثْل)، (المعاملة بالمِثْل)، (القصاص)، (الانتقام) و(التلافي) في الثقافة الإيرانية والإسلامية مع مفهوم (المقابلة بالمِثْل) في النزاعات؛ لأنّ معنى المقابلة بالمِثْل هو: الانتقام، أو ردّ العمل السيِّىء أو الحسن. و(المعاملة بالمِثْل) تعني:

---

(1) S. Darcy, (2003) **"The Evolution of the law of Belligerent Reprisals"**, *Military Law Review*, Vol. 175, p. 185.

(2) Jean S. Pictet, (1952) *Commentary on Geneva Conventions of 12 August 1949*, Volume I. Geneva Convention for the Amelioration of the Condition of the Wounded and Sick in Armed Forces in the Field. Geneva, ICRC, p. 342. Elgab, op. cit., pp. 2-4

(3) Peacetime Reprisal

(4) Belligerent Reprisal

(5) F. De Mulinen, (1987) Handbook on the law of war for armed forces, ICRC, Geneva, p. 52.

(أن تتعامل مع الغير كما يتعامل معك)[1]. و(القصاص) هو أيضاً بمعنى تتبُّع أثر الشيء[2].

والمقابلة بالمِثْل عنوان عام يشمل كل نوع من ردة الفعل مقابل فعل صدر من الغير سواءٌ أكان حسناً أم سيّئاً. ولذا يتحدث بعضهم عن المقابلة بالمِثْل إيجاباً أو سلباً[3]. وما ورد في النصوص الفِقهية الفارسية والعربية قد يكون مرادفاً لمعنى Reprisal وReciprocity. وعلى أساس المقابلة بالمِثْل في الثقافة الإيرانية والإسلامية نعرف أن معنى المقابلة بالمِثْل أعَمّ من معنى العمل غير القانوني الذي يأتي كردّة فعل على عمل غير قانوني صدر من الغير بغرض إلزامه باحترام القانون.

ب ـ المقابلة بالمِثْل وأُسسها:

1 ـ مبادئ المقابلة بالمِثْل في القانون الدولي الإنساني:

كانت الدول إلى القرن التاسع عشر متى أُجبرت على خوض غمار الحرب تلجأ إلى مبدإِ المقابلة بالمِثْل، وكان ذلك مجازاً ضمن

---

(1) انظر: **لغت نامه دهخدا** (معجم دهخدا اللغوي)، مادة «مقابلة» و«معاملة»؛ **فرهنك معين** (معجم معين)، مادة: «معاملة».

(2) القصاص مشتق من جذر قص وهو بأي صيغة ورد بمعنى التعقب. (ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مكتب الإعلام الإسلامي، 1404، ج5، ص 11). واستعملت هذه المفردة في معان أخرى نحو: (والقصاص تتبع الدم بالقود)، (المجازاة بنفس الفعل المجني به)، انظر الراغب الأصفهاني: **المفردات في غريب القرآن**، قم، 1404، مادّة: قصص؛ **والمنجد في اللغة** مادّة: «قصص؛ وهذا من بيان مصاديق الكلمة وإلا فإن معناه تتبع الأثر.

(3) محمد حسين إسكندري، **قاعده مقابله به مثل در حقوق بين الملل از ديد اسلام**، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي قم، 1379، ص 39 ـ 41.

شروط معيّنة[1]. وكان موقف ميثاق الأمم المتحدة هو الصمت إزاء ذلك. ولكن معاهدة (بريان ـ كلوك) سنة 1928 منعت من المقابلة بالمِثْل ضمن منعها للحرب. وكذلك منع ميثاق الأمم المتحدة من المقابلة بالمِثْل وذلك ضمن منعه من التوسل بالقوة أو التهديد بها (البند الرابع، المادة الثانية)، ويرى هذا الميثاق حصر هذا الحقّ في حالات الدفاع المشروع. كما اعتبر القرار رقم (188) والصادر سنة (1946)[2]، وبيان (مبادئ القانون الدولي الحاكمة على علاقات الصداقة والتعاون بين الدول) سنة 1970، أن مبدأ المقابلة بالمِثْل يتنافى مع الميثاق؛ ولكن حالات المنع هذه تختلف عن المنع عن المقابلة بالمِثْل أثناء الحرب.

وعلى هذا الأساس تتبنّى نظريّة مشروعية مبدإ المقابلة بالمِثْل في زمان الحرب التالي:

إن رغبة الأمم المتحدة وإن كانت هي المنع من المقابلة بالمِثْل في حالات السلام؛ ولكن في زمان الحرب تكون مقبولة متى كانت بحدّ الضرورة واتصفت بالمعقولية (Reasonable) بهدف الدفاع عن النفس(self preservation)[3].

فالعمل بمبدإ المقابلة بالمِثْل زمن الحرب يكون بغرض الحدّ من نقض القانون واحترام قانون الحرب وكوسيلة مباشرة لتطبيق القانون[4].

---

(1) Elgab, op. cit., pp. 14-15.

(2) صدر القرار 188 بعد هجوم شنّته بريطانيا على اليمن تحت عنوان (المقابلة بالمثل)، وأدان ذلك العمل.

(3) K. J. Partsch, (1986) "Reprisals", in Encyclopedia of Public International Law, Vol. 9. North Holland Publishing, p.332.

(4) De Mulinen, op.cit, p. 52

فالمقابلة بالمِثْل في حالات الحرب هي عامل ردع؛ فوجود (عامل تأديبي) يمنع الدول من نقض قوانين الحرب؛ فالخوف من المقابلة بالمِثْل كان سبباً للحدّ من استخدام الغازات السامّة على نطاق واسع في الحرب العالمية الثانية[1].

وفي المقابل، يحتجُّ أنصار المنع من المقابلة بالمِثْل حتى في حالات الحرب بالتالي:

- لا يضمن مبدأ المقابلة بالمِثْل حفظ قانون الحرب ورعايتها؛ لأنها في غالب الموارد تزيد من الحقد والضغينة وتؤدّي إلى مقابلة بالمِثْل أخرى[2].

- إن مبدأ المقابلة بالمِثْل لا بدّ من أن يشمل من كان شريكاً مباشراً أو شريكاً غير مباشر في نقض القوانين. ولكن سيؤدّي ذلك عملياً إلى إلحاق الأذى بمن تجب حمايته بدل أن تنال من مجرمي الحرب وناقضي القانون.

- إن مبدأ المقابلة بالمِثْل وإن كان له أثر ردعي؛ ولكنه قد يخرج عن السيطرة بسهولة فلا يمكن التحكم فيه ويؤدّي إلى إلحاق أضرار كبرى بالمدنيين وبمن لا ذنب له[3].

وأما التمسك بتأمين الحماية الذاتية فيتنافى مع نظام المجتمع الدولي؛ فالأفضل احترام قوانين الحرب عن طريق الملاحقة ومعاقبة

---

(1) محمود مسايلي وعاليه أرفعي، **جنگ وصلح از ديدگاه حقوق وروابط بين الملل**، دفتر مطالعات سياسى وبين المللى، 1371، ص 132.

(2) Darcy, op.cit., p. 246.

(3) A. D. Mitchell, (2001) **«Does one illegality merit another? The law of belligerent reprisal in international law»**. *Military Law Review*, December, Vol. 170, p.156.

مجرمي الحرب وإقامة المحاكم، لجان التحقيق وبعض البدائل الأخرى التي تكفل ذلك[1].

إن جواباً من هذا النوع للمدنيين يكون من خلال التذكير بقانون القصاص (lex talionis). أليس من الأفضل تطبيق القانون من خلال العمل على دعم الكثير من الدول والمؤسسات الدولية؟

إذاً المُلاحَظ من جهة أن الحماية الذاتية، الضرورة وضمان قوانين الحرب والردع هي الأسباب التي تدعو إلى الالتزام بمشروعية مبدإِ المقابلة بالمِثْل؛ وفي المقابل، يرى المانعون من مشروعيتها أسباباً لذلك المنع تتمثّل في معاقبة الأبرياء بدل المجرمين، وعدم إمكانية التحكّم فيها، وإخلالها بالنظام على مستوى المجتمع الدولي.

إن الأسباب التي يذكرها كلا الطرفين تمتاز بدرجة من المتانة. وهذا هو سبب تلك المحادثات المطوّلة والصعبة في المؤتمرات الدبلوماسية (1974 ـ 1977)، والتي تمكنت بعد صعوبات من أن تصل إلى بعض النتائج. وقبل ذلك أي في المحادثات التي جرت بين الخبراء الوافدين من الدول (1971 ـ 1972)، انقسم ممثلو الدول أيضاً إلى فريقين: فبعض هذه النظريّات كانت ترى أن المقابلة بالمِثْل ليست طريقا قانونياً لإحقاق الحقوق؛ لأنها تتّبع طرقاً همجية كالتي كانت سائدة في حروب سابقة، وقد حان الوقت لمنعها أو لتحديد مجالاتها بنحو يسدّ الباب أمام استخدامها. وأما النظريّة الأخرى، فكانت ترى أنَّ مبدأ المقابلة بالمِثْل في بعض الحقوق عند النزاعات سيكون لها تأثيرها المنطقي والمعقول على سلوك المتنازعين[2]. وبما

---

(1) Partsch, op. cit., p.333.

(2) Y. Sandoz, C. Swinarski, and B. Zimmermann, (eds.) (1987), **Commentary on the Additional Protocols *of 8 June 1977 to the Geneva Conventions of 12 August 1949*,** ICRC, Martinus Nijhoff, para. 341, 1-2.

أنّ المتحاورين لم يصلوا إلى نتيجة فقد عاد الخلاف من جديد في المؤتمر الدبلوماسي وبقيت المحادثات تواجه أسئلة لا أجوبة لها. وختاماً تمّ الاتفاق على تبنّي رأي الأكثريّة بالمنع من مبدإ المقابلة بالمِثْل في بعض الموارد الخاصة[1]. ولذا كان الاتجاه بعد الحرب العالمية الثانية السعي بجِدّ لأجل منع العمل بهذا المبدإ والتضييق من مجالاته.

2 ـ المقابلة بالمِثْل في النصوص الدينية الإسلامية:

يؤكد الكثير من مفكري المسلمين قضيّة انسجام الأحكام العقلية مع العقل والفطرة السليمة للبشر، ولا سيّما إذا اقترنت بتأييد عقلاء المجتمع؛ فلو وقع الاتفاق بين الناس على الرغم من اختلافهم في الدين، والعقيدة، والقومية، واللغة، والثقافة والطبائع على حكم ما، فلا شك في أن هذا الحكم لا بدّ من أن يكون حكماً من أحكام الإسلام. ومواجهة أي عمل مسيء يصدر من الغير وأي اعتداء خارجي أمر فطري يتبناه العقل وهذا ما يمكن أن يتوصل إليه الإنسان من دون حاجة إلى بحث وتفكير؛ فالكثير من التدابير القتالية التي مارسها النبي الأكرم (ص) والإمام عليّ (ع) تنسجم مع ذلك التناغم القائم بين العقل والشرع، وهي في غاية التلاؤم مع القواعد التي تحكم حركة الصراع في ذلك الزمان وتتوافق مع أحكام العقل؛ لأنّ النبي الأكرم (ص) مضافاً إلى ما خصّه الله ـ عزّ وجلّ ـ به من مقام النبوّة فقد كان على رأس عقلاء المجتمع[2].

والأدلة الشرعية القرآنية والروائية التي تعرضت للمقابلة بالمِثْل

---

(1) Ibid., para. 3444, 3446, 3448.

(2) جعفر مرتضى العاملي، **الإسلام ومبدأ المقابلة بالمثل**، الوكالة العالمية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1989، ص 12 ـ 14.

مبنيّة في حقيقتها على حكم العقل[1]؛ ولكن البحث في كيفية العمل بهذا المبدإ للوصول إلى الأهداف المنشودة.

وننتقل هنا للبحث في آيتين كريمتين من القرآن الكريم، ونتعرض في ذلك لرأي مفسّري الشيعة وفقهائهم.

الآية الأولى:

قال تعالى: ﴿ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ ۚ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[2].

يذكر مفسّرو الشيعة عند بيانهم المُراد من هذه الآية التالي:

توصف بعض الأشهر بأنها «حُرُم»؛ لأنَّ الحرب والقتال في هذه الأشهر مُحرّمان. واسم أول شهر محرم الحرام، ويُطلق على أحد الأشهر الحرم تسمية ذي القعدة؛ وذلك لأنّ المقاتلين يقعدون عن القتال ولا يمارسون الحرب. (لقعودهم فيه عن القتال)[3] ومفاد ذلك هو التحديد الزماني للحرب.

ولو أنَّ العدوّ لم يحترم خصوصيّة الزمان أو المكان (الأشهر الحرم أو المسجد الحرام)؛ فإنّ للمسلمين المقابلة بالمِثْل[4]. سواءٌ

---

(1) عن رسول الله (ص): «جبلت القلوب على حب من أحسن إليها، وبغض من أساء إليها»، محمّدي الريشهري، **ميزان الحكمة**، ج 1، ص 628.

(2) **سورة البقرة**: الآية 194.

(3) أبوالفتوح الرازي، **روض الجنان وروح الجنان**، مكتبة آية الله مرعشي نجفي، قم، ص 309.

(4) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1974، ج2، ص63.

أَكان ذلك العدوّ ممن يعتقد بخصوصيّة الأشهر الحرم أم لا؛ لأنَّ مبدأ المقابلة بالمِثْل إذا كان جائزاً مع من يرى خصوصيّة المنع في هذه الأشهر (سواءٌ أَكان ذلك منه تعاقدياً أم اتّباعاً لعُرف سائد)؛ فإنّ من الأولى جواز ذلك مع من لا يرى تلك الخصوصيّة[1]. والحرام في هذه الآية هو ما يكون ممنوعاً ومذموماً[2]. فما يذكره المفسّرون من حرمات إنما هو من باب التمثيل لا الحصر.

لقد كان أعداء النبي (ص) يعرفون أنَّ النبي يرى بعض الخصوصيّات الزمانية والمكانية للحرب، وأنه لا يرى الحرب في المسجد الحرام لما لهذا المكان من قداسة. ولذا أراد هؤلاء أن يباغتوا المسلمين ويهجموا عليهم في الأشهر الحرم؛ ونظراً إلى أنَّ المسلمين كانوا يرون عدم جواز العمل بمبدإِ المقابلة بالمِثْل فنزلت الآية لتخبر عن عدم المنع من المقابلة بالمِثْل[3]؛ وجعلت من الحرب والقتال في الأشهر الحرم عملاً مشروعاً لأجل إعادة الاحترام إلى هذه الأشهر. ولذا كان رأي فقهاء الشيعة التضييق الزماني للحرب والقتال إلّا إذا بدأ العدوّ بالقتال[4].

- قوله تعالى: ﴿وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ﴾ أي كل ما يكون ممنوعاً يجوز

---

(1) انظر: الفاضل المقداد، **كنز العرفان في فقه القرآن**، نويد إسلام، الطبعة الثانية، 1424، ص 316ـ 317.

(2) أبي جعفر الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ج2، ص 149.

(3) ناصر مكارم الشيرازي، **تفسير نمونه**، دار الكتب الإسلامية، ج2، ص 19 - 20.

(4) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، دارالكتب الإسلامية، ج21، ص 33.

ارتكابه إذا بدأ الآخر به وهذا هو نفس مفاد مبدإ المقابلة بالمِثْل ومبادلة الفاعل بمِثْل ما فعل[1]، وهذه الجملة هي جواب كل من قام (سواءٌ أكان شخصاً حقيقياً أم حقوقياً) بالتعدّي عن دائرة الممنوعات[2]؛ فالقصاص جائز في كل شيء حتى مثل عدم احترام حرمة الأشهر الحرم[3].

- وكما ذكرنا، فإنَّ معنى القصاص هو المتابعة والمقابلة؛ فإطلاقه يشمل كافّة أنواع المقابلة بالمِثْل سواءٌ أكانت خاصّة أم عامّة دولية، في زمان السلم أو في زمان الحرب. والمستفاد من هذه الجملة المختصرة أنّ ما ينبغي هو السعي إلى الحدّ من نقض القوانين. ولذا لو توصل المجتمع الدولي إلى نظام يكفل من خلاله الردع عن ذلك، فلا شك في أنه ينسجم مع الأُسس الإسلامية؛ لأنَّ الغرض من متابعة أي عمل مخالف للقانون هو الردع عن تكراره ومتى تحقق ذلك اكتُفي به.
- إذا كان الإقدام على المقابلة بالمِثْل لا بدّ فيه من التماثل وعدم التجاوز عن الحد؛ لأنَّ الزيادة تعني مخالفة القانون، فإنّ هذا يعني ضرورة ملاحظة التناسب[4].
- بعد أن تعرّضت الآية الكريمة لجواز مبدإ المقابلة بالمِثْل أعقبها

---

(1) أبو الفتوح الرازي، مصدر سابق، ص 309.

(2) محمد جواد مغنية، **التفسير الكاشف**، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى، 2003، ج1، 301؛ وانظر: سيد علي أكبر فرشي، **تفسير أحسن الحديث**، نشر بنياد بعثت، الطبعة الثالثة، 1377، ج1، ص 356.

(3) محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ج21، ص 32.

(4) انظر: أبو علي الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، دار إحياء التراث العربي، ج9، ص 58 ـ 57؛ الفاضل المقداد، **كنز العرفان في فقه القرآن**، مصدر سابق، ص 316ـ317.

الله ـ عزّ وجلّ ـ بقوله: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ ولعلّ ذلك لأنَّ مبدأ المقابلة بالمِثْل يتضمن في حقيقته شيئاً من الانتقام؛ والتشفّي، وتحصيل رضا الناس، وإظهار الشجاعة ونحو ذلك؛ ولكنه ما دام لم يتجاوز الحد (مع رعاية التناسب) فهو مقبول ومرضيٌّ عند الله ـ عزّ وجلّ[1] ـ والحثُّ هنا على العفو في هذه الموارد لا يعني الدفاع عن المتجاوز للحدّ، بل إنّ الله سبحانه بيّن أنه لم يرغب المظلوم في العفو عن الظالم لميله إلى الظالم، أو لحبّه إيّاه؛ ولكن ليعرّضه بذلك لجزيل الثواب، ولحبه الإحسان والفضل[2].

الآية الثانية:

﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ﴾[3].

أي إنْ أردتم معاقبة ومجازاة أحد فعليكم معاقبته ومجازاته بقدر ما فعله من ظلم، ولا تزيدوا على ذلك[4]؛ أي لا تتجاوزوا الحدّ في مقدار المقابلة بالمِثْل. وهذه الآية صريحة في مبدأ التناسب.

وأما الرأي الآخر في مفاد الآية فهو أنَّ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾ فالخطاب فيه موجّه إلى المسلمين على ما يفيده السياق، ولازمه أن يكون المُراد بالمعاقبة مجازاة المشركين والكفار وبقوله ﴿عُوقِبْتُم﴾ به عقاب الكفار؛ إياهم ومجازاتهم لهم بما آمنوا بالله ورفضوا آلهتهم؛ والمعنى وإنْ أردتم

(1) انظر: الفاضل المقداد، مصدر سابق.

(2) الطبرسي، مصدر سابق، ج9، ص 58 ـ 57.

(3) **سورة النحل**: الآية 126.

(4) الطبرسي، مصدر سابق، ج6، ص 393.

مجازاة الكفار وعذابهم فجازوهم على ما فعلوا بكم بِمِثْل ما عذّبوكم به مجازاة لكم على إيمانكم وجهادكم في الله[1].

ويرى المفسِّرون أن هذه الآية نزلت في معركة أُحُد التي وقعت في السنة الثالثة للهجرة (614 م)، وورد في بعض المصادر أنَّ النبي (ص) عندما رأى ما فعله المشركون من المُثْلَة بشهداء أُحُدٍ ومنهم عمّه حمزة بن عبد المُطّلب (ت 3هـ/ 625م) هدد بالانتقام منهم قائلاً: ولئن أظهرني الله على قريش في موطن من المواطن لأمثلن بثلاثين رجلاً منهم (أو بسبعين)[2]. نعم تشكِّك الكثير من المصادر الشيعية في نسبة ذلك إلى النبي (ص) وتنسب التهديد بالمُثْلَة إلى سائر المسلمين[3]. ويرى بعض الباحثين أن من غير الممكن أن يصدر من نبي الرحمة مثل هذا وهو المثل الأعلى. فهذه الجملة إما موضوعة أو أنها كانت كلاما لبعض المسلمين إذ لاحظ شدة تأثر النبي الأكرم (ص) بما جرى على عمه الحمزة بن عبد المطلب، فنطق بهذه الكلمات لتسلية قلب النبي. وقد حذّرهم النبي (ص) بعد نزول هذه الآية من المُثْلة ودعاهم إلى العفو والصفح[4]. ومع أنه

---

(1) الطباطبائي، مصدر سابق، ج12، ص 374 و 376.

(2) انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج3، ص 101؛ ابن جرير الطبري، **تاريخ الأمم و الملوك**. مؤسسة الأعلمي. بيروت ج 2، ص 207؛ ابن كثير الدمشقي، **تفسير القرآن العظيم**، دار المعرفة، 1412، بيروت، ج2، ص 614 .

(3) انظر: الأردبيلي: **زبدة البيان في أحكام القرآن**، المكتبة المرتضوية، ص 618؛ علي بن إبراهيم القمي، **تفسير القمي**، مؤسسة دار الكتاب، قم، 1404، ص 392؛ الطبرسي، مصدر سابق، ج6، ص 212 و 393؛ الطوسي: **التبيان في تفسير القرآن**، ج6، ص 440؛ الواحدي النيسابوري، **أسباب نزول الآيات**، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1388، ص 191.

(4) للمزيد حول صحة هذه النسبة أو عدم صحتها انظر: جعفر مرتضي العاملي، =

التقى بقاتل عمّه الحَمزة بعد فتح مكة إلا أنه عفا عنه وطلب منه أن لا يريه وجهه.

فالمقابلة بالمِثْل وإن كانت أمراً جائزاً؛ ولكن العفو والصفح أفضل؛ لأن مقابلة الإساءة بالإساءة وإن كانت سبباً للانتقام والتشفّي فهي أمر جائز؛ ولكنه ليس محبّذاً.

إنَّ ما نصل إليه بعد هذا البحث هو أنَّ المقابلة بالمِثْل هي من القواعد العقلية، والآيات القرآنية تدلُّ على جواز ذلك لا على وجوبه، مع رعاية التناسب وتقوى الله في ذلك. والمقابلة بالمِثْل ليست للتشفّي ولا للانتقام، بل متى لزم منها أحد هذين الأمرين فإنَّ الأفضل ترك ذلك. ولا يمكن لأحد أن يمنع من الانتقام أو التشفّي لدى عامّة الناس في كل عملية مقابلة بالمِثْل؛ ولكن الإقدام على ذلك إذا كان بغرض إنفاذ الحقوق واحترام قانون الحرب فإنه يكون منطقياً ومعقولاً.

ولا نغفل التذكير هنا بأنَّ فقهاء الشيعة يرون أن دائرة الحرب والسلم والعلاقات الدولية هي من صلاحيات أعلى سلطة في الدولة الإسلامية (الإمام) أو نائبه. ومثل هذه الأمور لا يتخذ القرار فيها إلّا بعد التشاور والتعاون والدراسة وحُسن التدبير وملاحظة مصالح الإسلام والظروف الزمانية المحيطة[1]. ولذا كان اللجوء إلى المقابلة

= **الصحيح من سيرة النبي الأعظم**،دار الهادي للطباعة والنشر، ج4، ص300 ـ 307؛ و ج6، ص 264؛ نعمت الله صالحي نجف آبادي، **جهاد در إسلام**، نشر ني، 1383، ص 66.

(1) انظر، العلامة الحلي، **تذكرة الفقهاء**، مؤسسة آل البيت، 1419، ج9، ص 13 ـ 14 و 57 و 353؛ الحر العاملي: **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، مؤسسة آل البيت، ج15، حديث 19954 إلى 19963 و 19924.

بالمِثْل أو ترك ذلك سواءٌ في زمان السلم أم زمان الحرب موكولاً إلى ما يراه الإمام من مصلحة؛ نظراً إلى أنّه يمثِّل الجماعة المسلمة[1]. ولذا كان الإقدام على القيام بالعمليات العسكرية هو أيضاً من الصلاحيات الخاصّة بأعلى منصب في الدولة الإسلامية؛ أي الإمام وليس هو بيد قادة الجيش؛ لأن الإقدام على أي خطوة من هذا القبيل لا بدَّ من أن يكون بملاحظة مصلحة المسلمين بكافّة جوانبها؛ بل إنّ المهادنة وترك النزاع هو تابع للمصلحة والظروف المحيطة، فإنْ اقتضت مصلحة المسلمين ترك الحرب فهو اللازم من دون شك. ويذكر الإسكافي (المتوفى سنة 947 ميلادي) لو كان بالمسلمين ضرورة أباحت لهم شرطاً في الهدنة فحدث للمسلمين ما لم يكن يجوز معه ذلك الشرط ابتداءً لم يجز فسخ ذلك الشرط[2].

إنَّ ما نصل إليه هو أنَّ المقابلة بالمِثْل في النزاعات هو في الإسلام كالطلاق في القانون الخاص فهو جائز على القاعدة؛ ولكنه مبغوض. إذاً، في النظام الحقوقي الإسلامي يتحدد مبدأ المقابلة بالمِثْل عسكرياً بصفاتٍ ثلاث: مباح، محدود، مبغوض.

ج ـ قيود مبدإِ المقابلة بالمِثْل:

1 ـ في القانون الدولي الإنسانيّ:

تقدم أَنَّ المقابلة بالمِثْل إنما تصدق مع وجود نقض سابق من قبل الغير. فلا مشروعية لمبدإِ المقابلة السابقة على الفعل؛ لأنه يكون من القصاص قبل الجناية. كما أن الهدف منها إجبار الطرف المعتدي

(1) إسكندري، مصدر سابق، ص 76.

(2) النجفي، مصدر سابق، ص 86.

على الالتزام بالقانون. ومضافاً إلى هذين الشرطين فإنَّ القانون الدولي حدّد وطبقاً للعُرف قيوداً لتطبيق مبدإِ المقابلة بالمِثْل وتتمثل هذه القيود في الأمور التالية:

1 ـ 1 ـ التناسب:

ورد في المادة 56 من مجموعة قوانين الحرب البرية في منظّمة القانون الدولي 1880 التالي: «في بعض الحالات التي تحتم ضرورة إجراءات المقابلة بالمِثْل، فإنَّ طريقة تنفيذها لا ينبغي أبداً أن تتجاوز درجة الجريمة التي ارتكبها العدوّ»[1]. وجاء في الحكم الصادر في قضيّة (نوليلا) 1928:

«ينبغي اعتبار المقابلة بالمِثْل التي لا تتناسب مع العمل الذي تمّ، تمادياً وأمراً غير قانوني»[2]. كما أكّدت الأحكام الصادرة في قضيّة (الخدمات الجوية) بين أميركا وفرنسا وقضيّة (ناجيمارو) بين المجر ويوغسلافيا التناسب بين المقابلة بالمِثْل والمخالفة القانونية[3].

نعم، تبقى معايير التناسب مسألة خلافية؛ فيرى بعضهم ضرورة الاكتفاء بمبدإِ المقابلة بالمِثْل ولا ينبغي الإفراط في ذلك؛ فلا يلزم التناسب بينها وبين النقض الابتدائي للقانون الدولي[4]. وأما الرأي الآخر، فيذهب إلى أنّ مبدأ المقابلة بالمِثْل هو لأجل ردع الطرف المعتدي وإجباره على احترام قوانين النزاع ولا يراعى في ذلك حجم

---

(1) المصدر نفسه ص 299 و 301 ـ 302

(2) محمد رضا ضيايي بيگدلي، **حقوق جنگ: حقوق بين الملل مخاصمات مسلحانه**، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائي، الطبعة الأولى، 1380، ص 51.

(3) Mitchell, op.cit., p.156.

(4) Mitchell, op.cit., p.160

المخالفة السابقة[1]. وبناءً على هذا الفرض الأخير، فقد تتجاوز المقابلة بالمِثْل الحدَّ الواقع من قِبَل الطرف البادئ؛ ولكن هذا الرأي على الرغم من كونه مخالفاً للعُرف وللعدالة، فإنه موجب لتأجيج حالة الخلاف. ونموذجه الأخير هو تدمير البنى التحتية للدولة وقتل آلاف الأبرياء رداً على أسر جنديين إسرائيليَّين[2].

إنَّ تحديد معايير دقيقة ومشخّصة للتناسب ليس أمراً سهلاً؛ فلا بدّ من ملاحظة الظروف المحيطة بكل حادثة بعينها. ولذا يقع على عاتق المبادر إلى تطبيق مبدإ المقابلة بالمِثْل أن لا يتجاوز الحدَّ المعقول في أي عمل يُقدم عليه؛ فإن كان الهدف من تطبيق مبدإ المقابلة بالمِثْل هو إلزام الطرف الآخر باحترام القانون، فإنَّ التناسب حينئذٍ يقضي بأن لا تتجاوز عمليات المقابلة بالمِثْل حدود العمل الخطأ السابق ولا مبدأ الضرورة»[3].

1 ـ 1 ـ عدم الإضرار بدولة ثالثة:

ورد صريحاً في قضيّة (ليزن) Lysne أن «أي مقابلة بالمِثْل

---

(1) Darcy, op.cit., p.192

(2) سواء أكانت إسرائيل عضواً في معاهدة جنيف أم لم تكون عضواً فيها، ولكنها تجاهلت على الإطلاق أصل التناسب كقاعدة متعارفة دولياً، ولو قبلنا أن إسرائيل توسلت بالدفاع المشروع فإن أصل التناسب في الدفاع المشروع هو أصل معروف دولياً. وهذا الأصل هو قاعدة عرفية في النزاعات الدولية وغير الدولية. وبناء عليه لا بد من احترام هذا القانون سواء أكان النزاع بين دولتين أم بين دولة ومجموعة غير تابعة للدولة (non starte)، انظر في هذا المجال:
Kirgis, F. L. (2006) "Some Proportionality Issues Raised by Israel's Use of Armed Force in Lebanon". The American Society of International Law, ASIL Insight. August 17, Vol. 10, Issue 20. Available at: ww.asil.org/insights/2006/08/insights060817.html

(3) Darcy: op.cit., p.194.

لا تصحّ إلّا إذا كانت ردّاً على عمل مخالف للقانون الدولي وكانت موجَّهة إلى الدولة المعتدية»[1]. وأعلنت المحكمة العسكرية في إيطاليا في حكمها الصادر بقضيّة (غار آردياتين)[2] إعدام 320 أسيراً مقابل إعدام 32 أسيراً ألمانيّاً التالي: «الإقدام على المقابلة بالمِثْل لا تصحّ إلّا في مقابل عمل غير قانوني وفي حقّ الدولة التي ينسب إليها ذلك العمل بشكل مباشر أو غير مباشر»[3].

وينّص هذا الحكم الصادر بوضوح على أنه مع فرض مشروعية مبدإِ المقابلة بالمِثْل، فإنَّ ذلك يختصّ بفرض عدم الإضرار بدولة ثالثة.

1 ـ 3 ـ طلب التعويض عن الخسارة:

ورد في قضيّة (نوليلا) الآتي: «إن مبدأ المقابلة بالمِثْل هو عمل مساعد للردّ، تقوم به الدولة المعتدى عليها للردّ على الدولة المعتدية بعد عدم الاستجابة لطلبها». ولذا ترى المحكمة أنَّ العمل الذي صدر من البرتغال وإن كان خاطئاً؛ ولكن تبرير ألمانيا للمقابلة بالمِثْل مرفوض؛ لأن هذا العمل يكون قانونياً مع فرض طلب الدولة المعتدى عليها التعويض أولاً، ثم تناسب العمل مع الجرم ثانياً[4].

1 ـ 4 ـ الحل النهائي (Subsidiarity):

إن مبدأ المقابلة بالمِثْل إنما يكون مجازاً متى انعدم طريق آخر للمنع من نقض قانون الحرب؛ وإلّا فلن يكون مثمراً. فلا بدّ للدولة

---

(1) بهرام مستقيمي ومسعود طارم سري، **مسوليت بين المللي دولت با تكيه بر تجاوز عراق به ايران**، إشراف جمشيد ممتاز، جامعة طهران، 1383، ص 165.

(2) The Ardeatin Cave case.

(3) Darcy, op.cit., p.190.

(4) بهرام مستقيمي ومسعود طارم سري، مصدر سابق، ص 158.

المُعتدى عليها من أن تلجأ إلى الحدّ من نقض القانون أو تعويض الخسارة من خلال استخدام الطرق المعقولة والمنطقية الأخرى. فإذا كانت الطرق الأخرى مؤثِّرة فلا يصحّ التوسل بمبدإِ المقابلة بالمِثْل.

ومن الطرق الأخرى الممكنة يمكن أن نعدّد التالي: التهديد بالمقابلة بالمِثْل، الاعتراض على المعتدي، رفع دعوى لدى المنظَّمات الدولية ذات الشأن، الاستفادة من الضغوط كالرأي العام والمؤسسات الفاعلة غير الحكومية، التهديد بالملاحقة القضائية، والعمل المحدود الذي لا يصل إلى حدّ المقابلة بالمِثْل، فهذه الطرق قد تكون مؤثِّرة في الحدّ من نقض القوانين والإلزام باحترام الإنسان.

1 ـ 5 ـ الأصول الإنسانية والأخلاقية (Humanity and Morality):

ورد في المادة 85 من قوانين الحرب في المنظّمة الحقوقية الدولية 1880 التالي: «يجب أن تنسجم المقابلة بالمِثْل مع المبادئ الأخلاقية والإنسانية»؛ ولكن القواعد الأخلاقية ونظراً للشك في فعاليتها لضمان قانون الحرب وضعت جانباً، وأما الأصول الإنسانية فلا تزال فاعلة. ويرى كال شوون وهو من أبرز الخبراء الدوليين في موضوع المقابلة بالمِثْل أن الأصول الإنسانية هي من أهمَّ الأصول الحاكمة على كون التوسل بالمقابلة بالمِثْل منطقياً؛ فأصل الإنسانية يعني أنَّ من لا يكون شريكاً مباشراً في الحرب لا ينبغي أن يكون هدفاً للهجوم المضاد[1].

إن مسألة التناسب والأصول الإنسانية تشكّل طريقاً لتعريف ممنوعية بعض الموارد الخاصّة وتحديدها من تطبيقات مبدإِ المقابلة بالمِثْل والتي سوف نتعرض لها في النقطة الآتية.

---

(1) Darcy, op.cit., p.195.

2 ـ في الفِقه والنصوص الإسلامية:

إن الكثير من هذه القيود التي وردت سابقاً لمبدإ المقابلة بالمِثْل لا مجال للنقاش فيها في المنظومة الحقوقية الإسلامية؛ بل لعل بعضها يكون من المُسلَّمات؛ فعدم الإضرار بدولة ثالثة ينطلق من عدم صحة تحميل عواقب فعلٍ ما لغير فاعله. لأنَّ الله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[1]. وبملاحظة أن مبدأ المقابلة بالمِثْل في الإسلام وإن كان مباحاً ولكن محدّداً بشروط خاصّة، كما أن الشرطين الآخرين وهما: (طلب التعويض عن الخسارة) وكونه (الحل النهائي) هما مما يتلاءم مع القواعد الإسلامية.

2 ـ 1 ـ التناسب:

تدل الآية التي أشرنا إليها أعلاه على التناسب بين العمل والجزاء؛ بل إنّ دلالتها على التناسب في المقابلة أوضح من دلالتها على المقابلة بالمِثْل؛ ففي التناسب لا بدّ أن يكون الردّ من النوع نفسه ولا يلزم أن يشبه الفعل كما لا يلزم مراعاة كافّة الخصوصيات؛ نظراً إلى أنّ مراعاة كافّة الخصوصيّات قد تؤدّي أحياناً إلى التعدّي والخروج عن المقدار اللازم، ويكون أقرب إلى الانتقام والتشفّي منه إلى المقابلة بالمِثْل. ويرى الإمام الخمينيّ أنّ المراد من الآية 190 من سورة البقرة ﴿فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ المقابلة بالمِثْل في الحرب وليست المماثلة في المقدار. بل مفاد الآية أنه ما دام الاعتداء قد صدر من قبَل الغير عليكم فلكم حقّ الردّ من النوع نفسه[2]. وعلى هذا الأساس، إذ كان للتناسب في

---

(1) **سورة الأنعام**: الآية 164.

(2) روح الله الخميني، **البيع**، مؤسسة إسماعيليان، الطبعة الرابعة، 1410، ص 326؛ وانظر أيضاً: محمد جواد مغنية، مصدر سابق، ص 301.

حقيقة ذاته مراتب من الشدّة والضعف لأنه تابع للنقض، إذا لا يمكن تحديد معيار واقعي ودقيق يكون مرجعاً في الموارد كافّة. ولا يمكن النظر إلى التناسب في الدفاع على أنه متحد مع التناسب في المقابلة بالمِثْل مع أنه يلزم فيهما رعاية التناسب.

وانطلاقاً من هذا يوكل أمر تحديد كون مبدإ المقابلة بالمِثْل منطقياً ومعقولاً إلى فاعل ذلك.

2 ـ 2 ـ الحل النهائي:

إن أي حل يمكن من خلاله تجنيب من لم يكن شريكاً في التعدّي من تحمُّل تبعات مبدإ المقابلة بالمِثْل يكون مطابقاً للأصول الإنسانية وللقواعد الإسلامية. ونكتفي هنا بالتعرض لنموذج واحد:

ذكر العلّامة الحلّي التالي: «إذا حاصر الإمام حصناً، لم يكن له الانصراف إلّا بأحد أمور. . . أن يسلموا فيحرزوا بالإسلام دماءهم وأموالهم... أن يبذلوا مالاً على الترك... أن يرى من المصلحة الانصراف... أن ينزلوا على حكمه... [كما فعل النبي] لمّا حاصر بني قريظة»[1]. وبناءً عليه، فإنّ ما تحدِّد لجان التحقيق مع مراعاتها للحياد (المادة 90 من البروتوكول الأول) أو لجان التحكيم قد يكون بديلاً مناسباً لمبدإ المقابلة بالمِثْل. ولا شك في أن البدائل المطروحة إذا كانت واضحة وقامت بأداء دورها، فإنَّ الحروب البشرية سوف تصل إلى حدها الأدنى.

نعم، في الظروف الحاليّة حيث أصبحت الأسلحة متعدّدة ومتنوّعة ولم يعد لمثل السيف والخيل من وجود وإذ كان هذا السلاح يشكل تهديداً مباشراً للمدنيين وكانت الظروف والأوضاع تدل

---

(1) الحلي، مصدر سابق، ج9، ص 78ـ79 و 112.

على أن العدوّ لن تكون ردّة فعله إيجابية تجاه البدائل المستخدمة ولن يكون لها أي تأثير على سلوكه، فإنَّ مبدأ المقابلة بالمِثْل يكون منطقياً، ولكن ذلك لا يعني على الإطلاق ترك العمل بالأصول التي تنص على ضرورة التناسب والأخلاقية في التعامل.

2 ـ 3 ـ الإنسانية والأخلاق:

المقابلة بالمِثْل حقّ ثابت للمتضرّر لتدارك ما لحق به من ضرر؛ ولكن هذه القاعدة الحقوقية مُحاطة في الرؤية الإسلامية بسلسلة من القواعد الأخلاقية[1]. ما يشكّل رادعاً أمام اقترابه من حالة الانتقام والتشفّي. وأبرز نموذج لذلك هو ذلك الموقف الذي صدر من الإمام عليّ (ع) عندما واجه أقوى رجال الكفر في معركة الأحزاب (627 ميلادي)؛ فقبل المبارزة طلب الإمام عليّ (ع) من الرجل أن يسلم أو يعود من حيث أتى؛ لأنه برجوعه يضع حدّاً للحرب. ولكنه رفض ذلك، أثناء المبارزة ولمّا بصق ذلك الرجل في وجه عليّ (ع)، توقف عليّ (ع) هنيهةً. وهذا المشهد أثار استغراب الذين كانوا يراقبون ما يجري في المبارزة ولمّا سُئل الإمام عن ذلك روى لهم ما جرى وبرّر توقفه هنيهةً، بأنه أراد أن لا يكون قتله للرجل من باب الانتقام والتشفّي. وفعل عليّ وإن كان مشروعاً حتى لو كان بقصد التشفّي والانتقام؛ ولكنه لم يلجأ إلى أن يكون فعله لأجل ذلك؛ فالشأن

---

(1) يذكر الكاتب المصري محمد أبو زهرة أن العدالة توجب أن يتعامل المسلمون مع الأجانب كما يتعامل الأجانب معهم، وهذا هو معنى المقابلة بالمثل، ولكن الإسلام جعل المقابلة بالمثل آخر الحلول التي يلجأ إليها، لأنه يجعل للفضيلة والأخلاق الأولوية، فإن كانت تلك الدولة لا ترى الفضيلة والأخلاق فإن هذا لا يشكل داعياً لترك العمل بها حتى في حالات الحرب. محمد أبو زهرة، **المجتمع الإسلامي في ظل الإسلام**، دار الفكر العربي، القاهرة،ص 411 ـ 410.

الأخلاقي له حضوره حتى في حالة الحرب وعند المقابلة بالمِثْل.

ولعل ما يبدو إلى الآن هو أنّ هذه النماذج الأخلاقية ليس لها حضورها في القوانين الدولية. ولذا نجد في المادة 85 من قوانين الحرب المُعدّة من قِبَل منظّمة القانون الدولي أنها وضعت القواعد الأخلاقية جانباً مع أن مكانها المقترح إلى جانب الأصول الإنسانية. وإذا كانت كلمة (الأخلاق) مبهمة، فإنّ كلمة الإنسانية لا تخلو من الإبهام وإن بفارق يسير. إذاً، من الأفضل أن توضع (الأخلاق) إلى جانب (شرط مارتنس) ومبدأ الإنسانية، ليكون للأخلاق دورها أيضاً في القانون الدولي الإنساني، لعل الفارق بين السياسة والأخلاق يصبح أضيق دائرة، وتستبدل الحرب في حياة البشرية بالسلام والمحبّة.

إن المقابلة بالمِثْل في ظل التعاليم الأخلاقية الإسلامية تواجه قيوداً أخرى أيضاً. وكمثال على ذلك: لو أنّ العدوّ ارتكب جرائم الاعتداء على شرف المسلمات، فإنّ مقابلة ذلك بالمِثْل لا تجوز؛ بل لا بد في مثل هذه الحالة من ملاحقة فاعل ذلك من خلال السلطات القضائية وإنزال العقاب بمرتكِب ذلك الفعل[1]. وهذه المحرّمات لا تقع ضمن هدف المقابلة بالمِثْل وليس لها أي تأثير على مصير الحرب وليست عاملاً مساعداً لتحقيق النصر، بل يستشمّ منها روح الانتقام والتشفّي والمنافسة والحقد. كما أن الفتوى والدليل الخاص ينصّان على المنع من المُثْلَة بجسد العدوّ حتى لو فعل العدوّ ذلك بأجساد المسلمين؛ لأنّ هذا الفعل المنبوذ منهي عنه في الإسلام حتى لو كان بالحيوان[2].

---

(1) جعفر مرتضى العاملي، **الإسلام ومبدأ المقابلة بالمثل**، مصدر سابق، ص 40.

(2) النجفي، مصدر سابق، ج 21، ص 78.

- ٢ -

المقابلة بالمِثْل في المنازعات الدولية

نتعرض في هذا القسم من الدراسة لبعض مصاديق وأنماط المقابلة بالمِثْل التي يمنع منها القانون الدولي الإنسانيّ، ثم نتعرض لآراء الفقهاء المسلمين ونظريّاتهم.

1 ـ الأسرى:

إنَّ اللجوء المتكرّر إلى مبدإ المقابلة بالمِثْل ضدّ الأسرى في الحرب العالمية الأولى أدّى إلى بذل جهود بعد الحرب نتج عنها البند الثالث من المادة الثانية من معاهدة 1929 والمتعلِّقة بكيفيّة معاملة أسرى الحرب، فمنعت من تطبيق مبدإ المقابلة بالمِثْل في حقّ الأسرى[1]. وتشكّل معاهدة 1929 بداية السعي إلى المنع من تطبيق مبدإ المقابلة بالمِثْل مع بعض الفئات الخاصّة. وإن كان هذا المنع قد وقع نقضه بشكل متكرّر في الحرب العالمية الثانية؛ ولكنه تبدّل بعد الحرب ليصبح ذا حقيقة تعاقدية فتبدّل إلى قاعدة عُرفية دولية[2]، مضافاً إلى اتفاقية لاهاي في المادة الثانية من معاهدة جنيف التي أكدّت هذا المنع. وبهذا يظهر أن عُمر المنع من المقابلة بالمِثْل في حقّ الأسرى يمتدّ إلى 77 عاماً. والتفسير الرسمي للمنع من المقابلة بالمِثْل ضدّ الأسرى تابع للتعهد العام بالمعاملة الإنسانية مع الأسرى[3]؛ نظراً إلى أنَّ الأسير إنسان عاجز عن الدفاع عن نفسه

---

(1) ***Convention relative to the Treatment of Prisoners of War,*** Geneva, *27 July 1929. Art.2.*

(2) Darcy, op.cit., P.197.

(3) ***Commentary III Geneva Convention relative to the Treatment of Prisoners of War,*** Jean Pictet (ed.), 1960, pp. 141-142.

فمن غير المقبول التعرض له بسوء أو الانتقام منه.

وسيرة النبي الأكرم (ص) وأهل بيته (ع) والنصوص الفِقهيّة والروائية مليئة بالمعاملة الإنسانية مع الأسرى وكنموذج على ذلك نذكر التالي:

قال تعالى في الآية الثامنة من سورة الإنسان: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾.

ويذكر الكثير من المفسّرين أنَّ الذين تشير إليهم الآية هم فاطمة (ع) وولداها (ع) وزوجها عليّ (ع)، الذين قضوا ثلاثة أيام دون طعام لإطعام فقير ومسكين وأسير. والمُراد من الأسير في الآية هو أسير حرب كان في المدينة[1].

فالقرآن يطلق على سورة من سوره اسم (الإنسان) ويذكر فيه صفات الإنسان المحسن ومنها الإحسان إلى الأسرى. وقد كان لأهل بيت النبي (ص) في سلوكهم الإنسانيّ مع الأسرى قَدَم السَبَق. ولا شكّ في أنَّ أيّ مذهب إنسانيّ لا يمكن أن يسمح باستعباد الناس واسترقاقهم؛ وأخذُ الأسرى في عصر النبي الأكرم (ص) كان من باب المقابلة بالمِثْل. فلو أن أعداء المسلمين لم يلجأوا إلى أسر أحد من المسلمين فإنَّ النبي ما كان ليفعل ذلك[2].

تتنوع معاملة الأسرى في الفِقه بشكل واسع، وهي مدار بحث فِقهي؛ ولكن اختيار أيّ نوع منها في أيّ زمان موكول إلى الدولة وإلى أصحاب الشأن في ذلك. ويرى بعض فقهاء الشيعة أن مسلماً لو قتل أسيراً قبل أن يصدر قرار ذلك من أصحاب الشأن فإنه يعاقب

---

(1) الطباطبائي، مصدر سابق، ج20، ص 136.

(2) جعفر مرتضى العاملي، **الصحيح من سيرة النبي الأعظم**، مصدر سابق، ج11، ص 217.

على ما قام به. وكذلك لا يقتل الأسير إذا كان لا يقدر على السير (المريض أو المصاب بالجراح) قبل أن يقوم أصحاب الشأن بتحديد نوع المعاملة معه. وقد ورد عن الإمام السجّاد (ع) قوله: «إذا أخذت أسيراً فعجز عن المشي ولم يكن معكم حمل فأرسله ولا تقتله فإنك لا تدري ما حُكْمُ الإمام فيه»[1].

إذاً، ما ورد في المادة 12 من المعاهدة الثالثة من سنة 1949 من أنَّ أسرى الحرب هم تحت سلطة الدولة الآسرة وليس تحت سلطة الشخص أو القوّة الآسرة هو ما ورد في النصوص الفقهية وعن الإمام السجاد (ع) في القرن السابع الميلادي. وبهذا يظهر أنه لا داعي للسؤال عن حكم المقابلة بالمِثْل في حقّ الأسرى.

2 ـ الجرحى، المرضى، الغرقى:

تمنع المادة 46 من المعاهدة الأولى والمادة 47 من المعاهدة الثانية من المقابلة بالمِثْل في حقّ الجرحى، المرضى، العمال في الحروب البريّة والبحريّة. كما وسّعت المادة 20 من البروتوكول من حالات المنع من تطبيق مبدإِ المقابلة بالمِثْل في حقّ العاملين في المجال الصحي، والديني، والبناء، والطيران، وسيارات الإسعاف الصحي؛ فحماية هؤلاء الأفراد إما من باب عجزهم عن القتال أو الدفاع كالمرضى والجرحى، وإما لكون نوع عملهم ليس عسكرياً، كالعاملين في المجال الصحي والديني.

وسوف نتحدث عن رأي الإسلام في ما يرجع إلى العاجزين عن القتال أو من كانت طبيعة عملهم مدنية.

---

(1) الحلي، مصدر سابق، ج9، ص 168؛ أبو جعفر الصدوق، **علل الشرائع**، مكتبة الداوري، 1966، ص 565.

3 ـ المدنيّون والممتلكات المدنية:

3 ـ 1 ـ في القانون الإنسانيّ الدولي:

يمنع طبقاً للبند الثالث من المادة 33 من المعاهدة الرابعة من تطبيق مبدإ المقابلة بالمِثْل على المدنيين أو الممتلكات المدنية، ويمنع أيضاً ذلك في حقّ الجماعة المدنية طبقاً للبند السادس من المادة 51 من البروتوكول الأول. والفارق بين البندين هو في أنَّ المعاهدة تمنع من المقابلة بالمِثْل في حقّ من يكون تحت سلطة العدوّ أو في الأراضي المحتلّة؛ ولكن في البروتوكول الأول تشمل كافّة المدنيين سواءٌ أكانوا تحت سلطة العدوّ أم كانوا في بلادهم.

وطبقاً للبند الأول من المادة 52 من البروتوكول الأول: «لا ينبغي التعرّض للأموال المدنية أو جعلها هدفاً للمقابلة بالمِثْل».

إن مفاد المعاهدة الرابعة في مبدإ المقابلة بالمِثْل لم يقع مثاراً للنقاش، وذلك نظراً إلى كونه أمراً سائداً؛ ولكنه كان مثاراً للنقاش في البروتوكول. فقامت نظريتان مختلفتان في موضوع تطبيق مبدإ المقابلة بالمِثْل في حقّ المدنيين؛ فجماعة ذهبوا إلى الالتزام بعدم مشروعية ذلك فجعلوا من المدنيين كالأسرى الذين يعجزون عن حماية أنفسهم والذين يستحقون الحماية وشككوا في جدوى تطبيق مبدإ المقابلة بالمِثْل في إلزام الطرف المعتدي باحترام قانون الحرب. وذلك خلافاً لطائفة أخرى جعلت من المقابلة بالمِثْل أمراً مشروعاً، ولم تعتبر أن المدنيين أبرياء. ويرى هؤلاء في تبرير ذلك أنَّ القادة السياسيين والعسكريين يقودون المعركة نيابةً عن المدنيين، كما أنَّ تطبيق مبدإ المقابلة بالمِثْل في حقّ المدنيين قد يكون مجدياً أحياناً. وبعد المحادثات والمباحثات الطويلة كانت الغلبة للنظرية الأولى؛ ولكن التوصل إلى اتفاق في الرأي حالت دونه صياغة العبارات

وإعلان الدول موافقتها(1). وطبقاً لما أعلنته اللجنة الدولية للصليب الأحمر إلى الآن، فإنَّ 166 دولة هي عضو في البروتوكول الأول، وأما باقي الدول ولأسباب متعدّدة لم تنضم إلى البروتوكول(2). ومن أسباب ذلك لدى الولايات المتحدة الأميركية هو مبدأ المقابلة بالمِثْل. فقد أعلنت هذه الدولة التالي:

«إن إلغاء حقّ المقابلة بالمِثْل بالكامل بإمكانه أن يحدّ من قدرة الولايات المتحدة الأميركية على الردّ على العدوّ عندما لا يلتزم عمداً بالقيود الواردة في «معاهدات جنيف» الأربع والبروتوكول الأول. في تلك الحالة لتصل الولايات المتحدة [الأميركية] إلى هدفها في تخويف العدوّ لعدم التزامه بالقوانين».

ويذكر الدريتش(3) رئيس الوفد الأمريكي في المؤتمر الدبلوماسي، التالي:

«مع أن المقابلة بالمِثْل ليست عملاً منصفاً، ولكن القوات المسلّحة للعديد من الدول خاصّة الحقوقيين الاستشاريين لتلك القوات ما يزالون يصرّون على حقّ المقابلة بالمِثْل. إن الدول التي تريد التوقيع أو قبول البروتوكول الأول تحتفظ بحقّها في المقابلة

---

(1) Kalshoven and Zegveld, op.cit., pp. 146-146.

(2) من هذه الدول: الولايات المتحدة الأمريكية، إسرائيل، فرنسا، الهند، باكستان، إيران، أفغانستان، فهي لم تلتحق إلى الآن بالبروتوكول الأول، ولكن أمريكا، وإيران، وباكستان، وقعت على ذلك. انظر،

www.icrc.org <http://www.icrc.org> accessed on 27.08.2006

(3) George H. Aldrich من قضاة التحكيم بين الولايات المتحدة وإيران، سنوات 1990ـ 1997، انظر،

Aldrich, G. H. (1997), **"Comments on the Geneva Protocols"**, International Review of the Red Cross, No 320, pp. 508-510

بالمِثْل على الأقل في إحدى الحالات عند وقوع جرائم حربية كبرى بصورة منتظمة»[1].

ويذكر دنستاين[2] الذي يرى أن البروتوكول الأول هو حاصل اتحاد دول العالم الثالث في ما يتعلّق بالبند السادس من المادة 51، التالي:

«إن حظر المقابلة بالمِثْل يعني أنه إذا هاجمت الدولة «أ» وبوحشيّة كاملة السكان المدنيين للدولة «ب»، لا يحقّ للأخيرة أن تتخذ أي إجراء للثأر ضدّ سكان الدولة الأولى». كيف يرى مُعِدّو البروتوكول ردّ فعل الدولة «ب» وما يمكن أن تفعله؟ هل تقوم بإدارة خدّها الأيسر لتتلقى صفعةً أخرى؟ إن هذا يقوم على فكر دينيّ أكثر مما هو قائم على تعاملٍ متشدد أو موقف سياسي... إنني أشكّ في مثل هذه الأوضاع أَنْ تولي الدولة أدنى اهتمام لقوانين البروتوكول».

ولم تبد أي دولة من أعضاء المعاهدات الأربع في جنيف المقابلة حقّ الشرط في ما يتعلَّق بمبدإِ المقابلة بالمِثْل، ولكن دولة واحدة طالبت بحقّ مشروط في البروتوكول الأول، فيما أصدرت أكثر من دولة إعلاناً تفسيرياً عنه.

واحتفظت كل من إيطاليا وألمانيا بمضمون مشابه لحقّ المقابلة بالمِثْل مع فرض النقض الشديد والمنتظم لمقررات البروتوكول الأول

---

(1) اس اج آلدريج، **رعايت قوانين انسان دوستانه بين المللي**، ضميمه منبع ذيل: محقق داماد سيد مصطفي، **حقوق بشر دوستانه بين المللي: رهيافت اسلامي**، مركز نشر علوم اسلامي، الطبعة الأولى، 1383، خلاصة الصفحات 192 ـ 191.

(2) Yoram Dinstein حقوقي إسرائيلي ذكر رأيه في البروتوكول الأول في المرجع الآتي:

Y. Dinstein, (1997)", **Comments on Protocol I"**, International Review of the Cross, No 320, pp. 515-519.

ولا سيَّما المادتين 51 و52 منه. وترى الدولة المصرية: «تحتفظ على أساس مبدإِ المقابلة بالمِثْل (Reciprocity) بحقّها في ردّة الفعل في مقابل أي نوع من نقض المعاهدة في بروتوكولها الأول والثاني لأجل الحدّ من مزيد من النقض». وأعلنت فرنسا أنها سوف تطبق مقرّرات البند الثامن من المادة 51 بنحوٍ لا تؤدّي التفاسير المتعلِّقة به إلى المنع من استخدام الطرق اللازمة لأجل حماية المدنيين في حالات النقض الشديد والواضح لمعاهدات جنيف ولهذا البروتوكول، طبقاً للقانون الدولي. وختاماً التزمت بريطانيا بحق مشروط على النحو الآتي:

«إذا قام الطرف المعتدي بنقض المواد 51 و52 وقام بشنّ هجوم شديد وعمدي على المدنيين أو الممتلكات المدنية أو قام بنقض المواد 53 و54 و55 المتعلِّقة بالأموال والأماكن المحميّة، فإنَّ المملكة المتحدة ترى لنفسها الحقّ في أن تقوم بفعل ما يؤدي إلى ردع الطرف المعتدي ومنعه من الاستمرار في نقض القوانين. وتقوم قبل ذلك بإبلاغ تحذير رسمي للطرف المعتدي بضرورة الكف عن سلوكه، ويكون القرار بيد السلطات العليا في الدولة...».

ولم يعترض أحد على الحق المشروط الذي تبنّته بريطانيا، وهذه البيانات لا تنص على ممنوعية المقابلة بالمِثْل في بعض الظروف الخاصّة.

ونحن إنما تعرّضنا لهذا التفصيل في موضوع المدنيين والأموال المدنية لأجل إطلاع القارئ على مد التضييق الذي تمكن القانون الإنسانيّ الدولي من وضعه أمام مبدإِ المقابلة بالمِثْل والحدّ من اتساع مجالاته وإن كان ذلك لم يؤدّ إلى أن يتحول مبدأ المقابلة بالمِثْل إلى عمل غير قانوني على الإطلاق.

والحرب المفروضة على الجمهورية الإسلامية الإيرانية من العراق هي مثال على ذلك؛ فإن كلتا الدولتين لم تكن لهما عضوية في البروتوكول الأول وإلى الآن، ولكنهما قبلا عضوية المعاهدات الأربع. وقد احتفظ كلا الطرفين بحقّه في مبدإ المقابلة بالمِثْل في موارد نقض الطرف الآخر للقوانين الحربية. وعملاً قاما بقصف المدن بنحوٍ متبادل، مع فارق يرجع إلى أن الجمهورية الإسلامية وطبقاً للأسس الإسلاميّة أعلنت عن التزامها ضبط النفس وقدمت بدورها حقوقاً إنسانية إسلامية مقابل مبدإ المقابلة بالمِثْل[1].

والتفسير الرسمي لمبدإ المقابلة بالمِثْل يذكر صريحاً المنع من تطبيق ذلك على المدنيين والممتلكات المدنية[2] بأي وجهٍ كان. ومعنى ذلك السماح بتطبيق مبدإ المقابلة بالمِثْل في حقّ الأهداف غير المدنية؛ أي العسكرية وكذلك الحال في استهداف غير المدنيين، وذلك طبقاً للمادة 43 من موارد البروتوكول الأول. إذاً لا بدّ للدولة المتضرّرة جرّاء الهجوم على الأهداف المدنية فيها من أن تلجأ لتطبيق مبدإ المقابلة بالمِثْل من خلال شنّ هجومها على الأهداف العسكرية وعلى غير المدنيين. وأما مدى فاعلية ذلك في ردع الدولة المعتدية عن فعلها فيرجع أمر تقديره إلى الخبراء العسكريين في توجيههم العمليات العسكرية[3].

---

(1) Cockayne, op.cit., p. 619.

(2) ***Commentary on the Additional Protocols of 8 June 1977***, Op.cit., Para. 3456.

(3) K. Obradovic, (1997), **"The prohibition of reprisals in Protocol I: Greater protection for war victims"**, *International Review of Red Cross*, No 320, pp. 520-527.

3 ـ 2 ـ في النظام الحقوقي الإسلامي:

نتعرض في البداية لحكم المدنيين ثم لحكم الممتلكات المدنية.

ذكر المفسرون في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾[1] أن المستفاد منها التعاليم التالية:

- لا تقاتلوا الذين لا يقاتلونكم.
- لا تتجاوزوا الحدود المقررة في الحرب والجهاد. (احترام قوانين الحربية).
- لا تعتدوا على النساء والأطفال والشيوخ.
- سئل الوالي الأموي عُمر بن عَبد العزيز بن مَروان عن المُراد من هذه الآية، فأجاب بالنهي عن التعرض للأطفال والنساء ومن لا يقاتل المسلمين[2].
- عندما كان رسول الله (ص) يرسل السرايا كان يخاطبهم بقوله: «...لا تغلوا ولا تمثلوا ولا تغدروا ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا صبياً ولا امرأة ولا تقطعوا شجراً إلّا أن تضطروا إليها»[3].
- لا يجوز قتل النساء والأطفال في الحرب حتى لو قاتلت النساء المسلمين أو كن يقدمن العون والمساعدة لرجالهنّ في قتال

(1) سورة البقرة: الآية 190.

(2) أبو الفتوح الرازي، مصدر سابق، ج1، ص 306 ـ 312؛ الفاضل المقداد، مصدر سابق، ص 316.

(3) الحلي، مصدر سابق، ج9، ص 63؛ الحر العاملي، مصدر سابق، ج15، حديث 19985، ص 58.

المسلمين إلّا عند الضرورة[1]. وأما الرأي الآخر، فهو عدم الاعتداء على النساء والأطفال والشيوخ ورجال الدين لأنهم لا يشاركون في القتال، ولو شاركوا في القتال أو تنظيم الحرب فيُتعامل معهم كمقاتلين[2].

- لو استخدم العدوّ النساء والأطفال دروعاً بشرية فإن الحكم الأولي هو حرمة استهدافهم؛ ولكن مع فرض الضرورة؛ أي احتدام المعركة والخوف من تحقيق العدوّ نصراً يجوز إطلاق النار عليهم؛ ولكن من دون قصد قتل النساء والأطفال. وأما مع عدم الضرورة أي عدم اشتداد الحرب أو كان مقاتلو العدوّ يقبمون في المتاريس وأماكن آمنة ولا حضور لهم في ساحات القتال، فلا يمكن جعل المتاريس البشرية مورداً للاستهداف؛ لأنه ورد النهي عن قتل النساء والأطفال أولاً ولا تأثير لقتلهم على تحديد مصير الحرب ثانياً[3].

يرى جماعة قليلة من المسلمين إنّ الهدف من مبدإ المقابلة بالمِثْل هو منع اعتداء العدوّ، وليس من الضروري لأجل الوصول إلى هذا الهدف اللجوء مباشرةً إلى مبدإ المقابلة بالمِثْل في حقّ من ارتكب تلك الاعتداءات؛ بل يمكن استهداف حلفائهم أو من يرتبط بهم أو يتفق معهم في الاتجاه الفكري والعلمي[4]؛ لأنَّ الحرب لا

---

(1) الشيخ الطوسي، **النهاية**، المدرج ضمن مجموعة «الجوامع الفقهية»، منشورات مكتبة آية الله مرعشي، ص 282؛ الحر العاملي، مصدر سابق، حديث 19993؛ النجفي، مصدر سابق، ج21، ص73.

(2) الحلي، مصدر سابق، ج9، ص 64.

(3) الحلي، المصدر نفسه، ج9، ص74؛ النجفي، مصدر سابق، ج21، ص68.

(4) ذكر الناطق باسم القاعدة بعد تفجيرات لندن مبدأ المقابلة بالمثل، وذهب إلى أن هذه الهجمات كانت رداً على مشاركة بريطانيا في الهجوم على العراق، =

تكون بين شخصين بل بين جيشين أو شعبين. وبناءً عليه، فإذا استهدف العدوّ أفراداً من الشعب عشوائيّاً؛ فإنَّ من المنطقي أن يتمّ استهداف أفراد من شعب ذلك العدوّ عشوائياً. نعم، غاية الأمر لا بدَّ من أن مراعاة التناسب عند المقابلة بالمِثْل والاقتصار على حالات الضرورة وعدم التعدّي عن القدر اللازم[1]. وطبقاً لذلك، فإنَّ بين الحقوقيين المسلمين اختلافاً في الرأي حول حكم استهداف المدنيين. وما نراه هو أنَّ هذا الرأي الأخير لا يتوافق مع ما يراه فقهاء الشيعة.

ففي ما يتعلَّق بالممتلكات نجد لدى الفقهاء عبارات نحو: (قطع الشجر)، (ذبح الأنعام)، (تعرقب الدابة)، (قطع المياه) والغُلُول.

نعم، عرقبة الدابة إذا كان حال الحرب والقتال وكان لذلك تأثيره على العدوّ ومُلحقاً للهزيمة به أو الوصول إلى تحقيق النصر كان جائزاً. وذلك لقول النبي (ص): «ولا تعقروا البهائم ما يؤكل لحمه إلّا ما لا بدَّ لكم من أكله»، مضافاً إلى أن لهذه الحيوانات قيمتها المالية ولا ينبغي قتلها لأجل إغاظة العدوّ[2]. مع أن الوارد في بعض الروايات جواز قتل النساء والأطفال لأجل إغاظة العدوّ[3]؛ ولكن الفقهاء من أتباع أهل البيت (ع) رفضوا هذا القول.

= وأفغانستان، وفلسطين، وقتل النساء والأطفال الأبرياء في تلك البلاد. ولكن علماء الإسلام أعلنوا أنّ تلك الهجمات مخالفة لتعاليم الإسلام؛ لأنّه لا يجوز الردّ على العدوان بالتعرّض للأبرياء؛ إذ لا شاهد على ذلك في حروب الإسلام الكبرى ولا في ميادين القتال. انظر: **وكالة أنباء مهر**، طهران، 47: 15، 13ـ 06ـ 1384.

(1) جعفر مرتضى العاملي، مصدر سابق، ص 33 ـ 32.

(2) الحلي، مصدر سابق، ج9، ص 73.

(3) انظر: حسن أبو غدة، **قضايا فقهية في العلاقات الدولية حال الحرب**، مكتبة العبيكان، الرياض، 2000، الطبعة الأولى، ص 53 ـ 54 و 77.

يقول العلّامة الحلي: «ولو غنم المسلمون خيل الكفار ثم لحقوا بهم وخافوا استرجاعها، لم يجز قتلها ولا عقرها، لما تقدم، أما لو خافوا حصول قوة لهم علينا، جاز عقرها. وقال أبو حنيفة ومالك: يجوز إتلاف الخيول بكل حال مغايظة للكفار»[1].

إذاً، حكم المدنيين أو ممتلكاتهم تابع لملاحظة أن إغاظة العدوّ أمر مطلوب أو لا.

فالذين التزموا القول بجواز ارتكاب أي عمل يوجب إغاظة العدوّ يلتزمون بجواز التعرض للمدنيين ولممتلكاتهم[2]. ويرى الفقهاء من أتباع أئمة أهل البيت (ع) أنَّ الهدف ليس هو إغاظة العدوّ؛ بل ما تفرضه الضرورة العسكرية فقط مما يكون مانعاً من تحقيق النصر للعدوّ؛ وأما حكم مال العدوّ فتابع لحكم مالك ذلك المال[3].

4 ـ الممتلكات الثقافية وأماكن العبادة:

لا يصح طبقاً للمادة 53 (ج) من البروتوكول الأول استهداف الممتلكات الثقافية وأماكن العبادة لأجل تطبيق مبدإ المقابلة بالمِثْل. وكذلك يمنع البند الرابع من المادة الرابعة من معاهدة حماية الممتلكات العلمية وأماكن العبادة في أثناء الحرب سنة 1954 أي نوع من الهجوم على الممتلكات الثقافية من باب المقابلة بالمِثْل؛ فالحماية الخاصّة للممتلكات الثقافية وأماكن العبادة هو لِما لها من قيمة تاريخية مضافاً إلى الأهمّية المعنوية والثقافية لهذه الممتلكات والأماكن. ويعتقد بعضهم أن إحراق جامعة (لوين) يشكّل نقطة بداية الجهد المبذول لأجل المنع من تطبيق مبدإ المقابلة بالمِثْل على

(1) الحلي، مصدر سابق، ج9، ص 73.

(2) للمزيد انظر: حسن أبو غدة، مصدر سابق، ص 39 ـ 40.

(3) النجفي، مصدر سابق، ج21، ص 103.

الممتلكات الثقافية[1]. وينصّ التفسير الرسمي على أنَّ الأماكن العبادية والثقافية تشكّل التراث المعنوي أو الثقافي للشعوب ولا بدّ من حمايتها[2].

ولا تحديد صريح لحكم هذه الممتلكات فيما لو استُهدفت عسكرياً. والظاهر من الجمع بين المادة 53 اعتماداً على معاهدة 1954 والبند الرابع من المادة الرابعة والبند الثاني من المادة 11 من نفس تلك المعاهدة هو جواز نقض هذا الالتزام المتعلِّق بحماية الممتلكات الثقافية إذا دعت الضرورة أو الحاجة العسكرية إلى ذلك. ونتيجة ذلك أن يكون المنع من تطبيق مبدإ المقابلة بالمِثْل على الممتلكات الثقافية منوطاً بعدم استخدام هذه الأماكن لأغراض أو حاجات عسكرية.

تظهر أهمّية الممتلكات الثقافية والأماكن العبادية في الإسلام في حثّه الشديد على العلم والعبادة. ومع ذلك فقد ورد في كتب الفِقه في ما يتعلَّق بالممتلكات الثقافية أثناء الحرب: «الكتب التي لهم: فإن كان الانتفاع بها حلالاً ـ كالطبّ والأدب والحساب والتواريخ ـ فهي غنيمة، وإن حرم الانتفاع بها ـ مثل كتب الكفر والهجو والفحش المحض ـ فلا يُترك بحاله، بل يغسل إن كان على رِقٍّ أو كاغِذٍ ثخينٍ يمكن غسله، ثم هو كسائر أموال الغنيمة، وإن لم يكن، أبطلت منفعته بالتمزيق. ثم الممزق كسائر الأموال، فإنّ للممزق قيمة وإنْ قلّت»[3].

---

(1) Darcy, op.cit., p. 202.

(2) ***Commentary on the Additional Protocols of 8 June 1977***, Op.cit., Para. 2042 and 2065.

(3) الحلي، مصدر سابق، ج 9، ص 127 و 139.

وثمة أبحاث عدّة موسعة تتعلّق بأماكن العبادة وحكم تأسيسها أو عمارتها. ويختلف حكم هذه الأماكن في أراضي النزاع عن حكمه في بلاد الإسلام[1]؛ فأماكن العبادة الموجودة في بلاد الأعداء يتمّ التعامل معها باحترام؛ ففي الحروب التي جرت في صدر الإسلام لم يتمّ التعرض لأماكن العبادة، ولا سيّما تلك الأماكن التي لها اعتبارها وتاريخها الخاص؛ فإنَّ من اللازم رعاية حرمتها. وقد كتب عمر بن عبد العزيز إلى عمّاله ينهاهم فيها عن هدم أماكن العبادة. وعملُ الحكام الأمويين وإن كان لا يشكّل دليلاً على حكم الفقهاء؛ ولكنه يشكّل شاهداً على احترام المسلمين لأماكن العبادة. وكخلاصة يمكننا القول إنَّ أماكن العبادة الموجودة في بلاد غير الإسلام يتمّ التعامل معها باحترام سواءٌ في حال السلم أم في حال الحرب[2].

وقد يظهر في أوّلاً أن العدوّ لو استهدف أماكن العبادة الخاصّة بالمسلمين؛ فإنَّ بالإمكان استهداف أماكن العبادة الخاصّة به تطبيقاً لمبدإِ المقابلة بالمِثْل؛ ولكن لا بدّ من ملاحظة أن تلك الأماكن الدينية الموجودة في الأديان الأخرى ذكرها القرآن الكريم بأسلوب التبجيل[3]؛ فنظراً إلى كون هذه الأماكن بُنيت للعبادة وللرقي المعنوي فيُنظر إليها باحترام في الإسلام. نعم لو أنَّ استهداف هذه الأماكن كان عاملاً مساعداً على تحقيق النصر واستفاد منها العدوّ

---

(1) للمزيد انظر: المصدر نفسه، ص 340 ـ 344.

(2) تعرض صاحب الجواهر لهذا الموضوع بالتالي: «لا بأس بما كان قبل الفتح ولم يهدمه المسلمون، فإن المشهور كما في المسالك جواز إقرارهم عليه»، النجفي، المصدر نفسه، ص 282.

(3) قال تعالى في الآية 40 من سورة الحج: ﴿ٱللَّهُۗ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾

لبعض الأغراض العسكرية فإنّ بالإمكان تطبيق مبدأ المقابلة بالمِثْل حينئذٍ؛ فإنَّ العدوَّ من خلال استخدامه العسكري لها يكون قد هتك حرمتها.

وقد أدّى الحضور المحدود لممثلي المسلمين في مباحثات لاهاي إلى تحديد أماكن العبادة بالأماكن المسيحية فقط؛ ولكن ممثل إيران في مؤتمر 1899 في لاهاي أكّد أنَّ قاعدة المنع من استهداف الأماكن الدينية والثقافية يجب أن تشمل مساجد المسلمين أيضاً[1].

إن ما ذكرناه يتعلَّق بأماكن العبادة التابعة للأديان السماوية الكبرى. وبناءً عليه، فإن الأبنية التاريخية والتراثية والفنية لا قيمة دينية لها في نفسها؛ بل إنّ حمايتها وتجنيبها تابع للتعاقد.

5 ـ الاحتياجات الضرورية لبقاء السكان المدنيين:

يمنع من استهداف الاحتياجات الضرورية لبقاء السكان المدنيين لأجل تطبيق مبدإِ المقابلة بالمِثْل (المادة 54 البند 4 من البروتوكول الأول). وهذه الاحتياجات هي عبارة عن المواد الغذائية، الأراضي الزراعية المُستخدمة لانتاج المواد الغذائية، الناتج الزراعي الحيواني، خزانات المياه التي تُستخدم للشرب ومعامل ضخّ المياه (البند 2، المادة 54). والمستفاد من هذه المادة أنّ منع الماء عن جيش العدوّ يُسمح به إذا قضت الضرورة العسكرية بذلك، ولا مانع من تطبيق مبدإِ المقابلة بالمِثْل في حقّ المقاتلين. نعم يُمنع من الحيلولة دون وصول المياه إلى المدنيين إذا كان مضرّاً بهم. وكذلك يُفهم من البند الثالث من هذه المادة الحقّ في استهداف المواد الغذائية في ما لو

---

(1) Cockayne, op.cit., p. 608.

عادت فائدتها إلى المقاتلين فقط. وكما يذكر جين بيكته، فإنَّ الهدف من هذه المادة حماية المدنيين[1].

ويذكر الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي وهو من فقهاء الشيعة الأجلَّاء (385 ـ 460هـ./ 995 ـ 1067م.) التالي: «ولا ينبغي تغريق المساكن والزروع إلّا عند الحاجة الشديدة إلى ذلك»[2].

6 ـ البيئة الطبيعية:

يُمنع من استهداف البيئة الطبيعية بحُجَّة المقابلة بالمِثْل (البند 2 من المادة 55 من البروتوكول الأول)، ويرى كالشوون أنَّ المؤتمر الدبلوماسي فتح باباً واسعاً أمام الحدّ من إلحاق خسائر لا تُحتمل في حقّ البيئة الطبيعية؛ ولكن الأمر توقف عند هذا الحد[3].

ولعل بالإمكان إرجاع جذور المنع من تطبيق مبدإِ المقابلة بالمِثْل على البيئة الطبيعية إلى ضرورة تجنيب المدنيين مضار الحرب.

وثمة نماذج في المصادر الإسلامية حول البيئة وحفظها حتى في حالات الحرب. وقد أوصى النبي (ص) المسلمين بذلك فقال: «لا تقطعوا شجراً إلّا أن تضطروا إليها» وقال: «ولا تحرقوا النخل»؛ ولذا أفتى الفقهاء بعدم جواز قطع الشجر حال الحرب[4].

ليس لأطراف النزاع الحريّة المطلقة في استخدام السلاح، ولم

---

(1) ***Commentary on the Additional Protocols of 8 June 1977***, Op.cit., Para. 2089.

(2) الشيخ الطوسي، **النهاية**، دار الأندلس، ج1، ص 299؛ ابن إدريس الحلي، **السرائر**، مؤسسة النشر الإسلامي، ج2، ص 21.

(3) Mitchell, op.cit., p.168.

(4) الحر العاملي، مصدر سابق، ج15، حديث 19985 و19986؛ النجفي، مصدر سابق، ج21، ص 66.

يَخْفَ على فقهاء المسلمين هذا الأمر بل عالجوه دائماً، ومن المناسب التعرض لذلك لما له من حلةٍ ببحث مبدإِ المقابلة بالمِثْل.

القاعدة العامة هي: عدم المنع من استخدام مختلف أنواع الأسلحة[1]؛ ولكن هذا لا يعني الحريّة المطلقة في استخدامها؛ فالاستفادة من السم أو الحريق أو منع الماء لا يصحّ، إلّا في حالات الضرورة.

ويرى أكثر فقهاء الإسلام حرمة استخدام السم (الأسلحة الكيمائية) في الحرب[2]. أو يفتون بكراهة لأنَّ استخدام هذا السلاح يؤدّيّ إلى إلحاق الضرر بالنساء والأطفال بل حتى ببعض المسلمين. بناءً عليه يمنع استخدام الأسلحة الكيميائية إلّا في حال إيجاب الضرورة العسكرية ذلك وانحصار ضرر ذلك في المقاتلين[3]. وإذ ثبت أنَّ استخدام مثل السم أو الأسلحة الكيميائية والبيولوجية ـ حتى لو انحصر استخدامه في استهداف المقاتلين ـ له آثار وخيمة لا يمكن تلافيها على المدنيين والبيئة؛ فإنَّ الإسلام يمنع من استخدام هذه الأسلحة. وقد ورد عن أمير المؤمنين عليّ (ع): «...نهى رسول الله أن يلقى السم في بلاد المشركين ...»[4] ودلِيل هذا المنع أنه لا يؤمَن معه الإضرار بمن لا يجوز الإضرار به[5].

---

(1) للبحث حول جواز استخدام مختلف أنواع السلاح في الحرب انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج21، ص 65 ـ 68.

(2) أبو المجد الحلبي، **إشارة السبق في معرفة الحق**، مؤسسة النشر الإسلامي، 1414، ص 143؛ النجفي، مصدر سابق، ج21، ص 67.

(3) العاملي، مصدر سابق، ص 49؛ أبوالقاسم الخوئي، **منهاج الصالحين**، ج1، مدينة العلم، 1410، ص 373.

(4) الحر العاملي، مصدر سابق، حديث 19989.

(5) الراوندي، **النوادر**، دار الحديث، 1407، ص 169.

7 ـ المصانع والمنشآت الحساسة والخطرة:

«يمنع استهداف المصانع والمنشآت الحساسة والخطرة لأجل تطبيق مبدإِ المقابلة بالمِثْل» (البند 4 من المادة 56 من البروتوكول)؛ وهذه المنشآت هي السدود، المحطات النووية لتوليد الكهرباء ولو كانت أهدافاً عسكريةً.

ولو أنَّ المقابلة بالمِثْل في هذه الموارد لم تؤدِّ إلى حدوث مخاطر أو الإضرار بالمدنيين؛ فإنه لا موجب للمنع من ذلك؛ فالهدف هو حماية المدنيين.

ـ ٣ ـ

المقابلة بالمِثْل في النزاعات الداخليّة

أ ـ في القانون الدولي الإنساني:

لم يتعرّض البروتوكول الثاني لمبدإِ المقابلة بالمِثْل؛ لأنَّ الدول المشاركة في المؤتمر الدبلوماسي لم ترضَ النظر في مقررات البروتوكول الأول في موضوع المقابلة بالمِثْل في البروتوكول الثاني؛ فلا وجود إلّا لمعاهدة 1954 في لاهاي المتعلِّقة بالممتلكات الثقافية، والبروتوكول المتعلِّق بتقييد الاستفادة من مبدإِ المقابلة بالمِثْل في النزاعات الداخليّة.

وقد فهم بعضهم من البند الأول من المادة الثالثة الاشتراكَ في المنع من المقابلة بالمِثْل؛ فقد ورد في تفسير عمل المواد أنَّ البنود A إلى D من المادة الثالثة هي مطلقة ودائمة، ولا استثناء فيها. ويترتب على ذلك المنع من أي نوع من المقابلة بالمِثْل في الموارد المذكورة؛ أي إنّ أيَّ نوع من الإقدام على عمل طبقاً لمبدإِ المقابلة بالمِثْل هو منافٍ للسلوك الإنسانيّ المنظور في البند الأول من المادة

الثالثة[1]. وعلى أي حال، تبقى هذه الدلالة ضمنية ولا تدل على المنع من مبدإ المقابلة بالمِثْل في النزاعات الداخلية.

وعلى الرغم من الجهود التي بذلها ممثّلو الدول المشاركة في المؤتمر الدبلوماسي واللجنة الدولية للصليب الأحمر، فإنّ بعض الدول امتنعت عن القبول بمبدإ المنع عن المقابلة بالمِثْل في البروتوكول الثاني؛ بمعنى تعهد الدول بعدم استخدام مبدإ المقابلة بالمِثْل في الأحداث التي تجري في الداخل. ومثل هذا التعهد يعني ضمنياً أنَّ للحركات المسلَّحة استخدام مبدإ المقابلة بالمِثْل أيضاً[2].

ويرى كالشوون أنه لا محل لتطبيق مبدإ المقابلة بالمِثْل في النزاعات الداخلية بمعناها الأخصّ؛ لأن القواعد الجارية في النزاعات الدولية لا نظير لها من حيث التناسب والأخطار مع تاريخ النزاعات الداخلية[3]. ولذا فتح الصمت ذو المعنى في البروتوكول الثاني، وعدم صراحة المادة الثالثة المشتركة في المعاهدات بابَ مشروعية مبدإ المقابلة بالمِثْل في النزاعات الداخلية للدول.

ب ـ في المنظومة الحقوقية الإسلامية:

لم يكن في القرن السابع الميلادي وهو قرن ظهور الإسلام أي نوع من التمييز بين النزاعات الدولية وغير الدولية، ولم يكن من وجود لمثل هذا التقسيم؛ ولكن كلا النوعين كان متوافراً عملاً، ومحور كل واحد منهما هو الإنسان. وعلى أي حال، يمكننا الاعتماد على سيرة النبي (ص) في النزاعات الخارجية وعلى سيرة

---

(1) ***Commentary on Geneva Convention (I),*** Op.cit., p. 55.

(2) Darcy, op.cit., p. 218.

(3) Kalshoven and Zegveld, op.cit., p.146.

الإمام عليّ (ع) في الحروب الداخلية. وتتحدث بعض الرّوايات المنقولة عن أن عليّاً (ع) اتّبع سيرة النبي (ص) في حربه مع المشركين يوم فتح مكة، وجعل من ذلك نموذجاً يتعامل به مع الاضطرابات الداخلية؛ أي إنه ثبت على موقفه وتعامل معهم بالعفو والرحمة[1]؛ فتاريخ الحروب الخارجية في عهد خلافة الإمام عليّ (ع) وسلوكه الإنسانيّ في الحروب الداخلية يُعَدّان صفحةً ذهبيّةً في سيرة الإمام (ع).

لا يرى الفقهاء بشكل عام أي فرق في أسلوب الحرب أو في نوع السلاح بين نوعَي النزاع (الداخلي والدولي)[2]؛ ولكن اللافت في الحروب التي خاضها الإمام عليّ (ع) في الداخل هو أنه لم يتخذ منهم أسرى ولم يجعل من أموالهم غنائم، بل أمر بإعادة كل مال إلى صاحبه. وسبب ذلك كما ورد في المرويات المنقولة قلق الإمام على أنصاره في حال قيام هؤلاء بمبدإِ المقابلة بالمِثْل في حقّهم[3]؛ أي إنّ الإمام عليّ (ع) أقرّ في بعض حروبه الداخلية قاعدة هي: أنَّ مسلماً لا يأسر مسلماً كما أنَّ أموال المسلمين تبقى مُصانة.

ورد في مسند زَيد بن عليّ بن الحُسين بن عليّ بن أبي طالب (80 ـ 122 هـ/ 699 ـ 740م.)، والذي يمكن اعتباره أول كتاب

---

(1) الصدوق، مصدر سابق، ص 154.

(2) «و بالجملة: كيفية قتال البغاة، مثل قتال المشركين فجميع ما مرّ، بلا خلاف يظهر فيه»، الطباطبائي، **رياض المسائل**، مؤسسة النشر الإسلامي، 1415، ج7، ص 459.

(3) الحر العاملي، مصدر سابق، ج15، حديث 20015 إلى 20022؛ محمد مكي العاملي، **اللمعة الدمشقية**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1983، ج2، ص 408.

إسلامي في القانون الدولي[1]؛ وطبقاً لِما يراه العلّامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحِلّي (647 ـ 726 هـ./ 1250 ـ 1325م.)، فإنَّ استخدام بعض الأسلحة في مواجهة الاضطرابات الداخلية محظور؛ فيمنع استخدام النار والمنجنيق؛ لأنَّ ذلك موجب للإضرار بالمدنيين الذين لا يشاركون في الحرب. نعم، تجوز الاستفادة من المنجنيق لفتح الحصون ونحو ذلك مما يُعَدُّ أهدافاً عسكرية، وكذلك عند المقابلة بالمِثْل في حالات الضرورة؛ إذا كان لذلك تأثيره المقطوع به[2].

نعم، لا بدّ من التذكير بأن المُراد من النزاعات الداخلية في المفهوم الإسلامي هو النزاع بين أتباع الديانة الواحدة؛ ولذا فهي تختلف عن مفهوم النزاعات غير الدولية وعن موضوع البروتوكول الثاني من جهات متعدّدة؛ فإنَّ المدنيين والممتلكات في النزاعات الداخلية لدى المسلمين لها حماية أوسع مما هو موجود في النزاعات الدولية؛ فهذه الحماية هي أوسع مما هو موجود في المادة الثالثة المشتركة بين المعاهدات الأربع ومبدأ مارتينز. ولمّا كانت هذه النزاعات داخلية؛ فإنّ منظّمة المؤتمر الإسلامي سعت في تعريفها للنزاعات غير الدولية إلى دراسة الموضوع ضمن معاهدة إقليمية. وهذه المعاهدة كانت حاضرة في الفصل الثامن من ميثاق الأمم المتحدة والتعاون بين الدول والمؤسسات الإقليمية لحفظ السلام والأمن

---

(1) **مسند زيد بن علي**، تحقيق عبد العزيز بن إسحاق (من علماء الزيدية)، دار الحياة، بيروت، ص 358.

(2) «إن رماهم أهل البغي بالنار أو المنجنيق، جاز لأهل العدل رميهم به». الحلي، **تذكرة الفقهاء**، مصدر سابق، ج9، 1419، ص 68 ـ 69 و 416؛ والحلي، **منتهى المطلب**، نشر حاج أحمد، تبريز، 1333، ج2، ص 986.

الدوليين، ويمكنها النهوض بدور أكبر في ظل سيادة الدول وقاعدة التساوي بين الدول وظهور وغلبة الاتجاهات العلمانية؛ فمنظّمة المؤتمر الإسلامي، وهي مؤسسة بُنيت على أساس ديني، يمكنها أن تقوم بدور فاعل في هذا المجال. نعم، سابقة النشاط الإنسانيّ للصليب الأحمر الدولي يميل إلى هذا النوع من التعاون.

وفي الختام نتعرض لإحدى الظواهر الخالدة من مبدإ المقابلة بالمِثْل في حرب داخلية هي حرب صِفَّين، والتي جرت أحداثها سنة (31هـ./ 657 م.).

كانت بلاد الشام (سوريا ولبنان حالياً) بعد فتحها تحت سلطة الدولة المركزية في المدينة. وعندما تولّى الإمام عليّ (ع) شؤون الخلافة أعلن مُعاوِيَة بن أبي سُفيان (60 هـ./ 680 م.) استقلاله في تلك البلاد؛ وبعد أحداث عدّة التقى الجيشان في أرض يُطلق عليها صِفّين إلى جانب نهر الفرات. وعندما وصل جيش الإمام عليّ (ع) إلى أرض المعركة طلب الجيش من الإمام أن يقطع المياه عن جيش مُعاوِيَة لأنَّ ذلك يكون سبباً لإلحاق الهزيمة بهم؛ ولكنَّ الإمام رفض ذلك وطلب منهم عدم قطع الماء عنهم. وذلك خلافاً لجيش مُعاوِيَة الذي قطع الماء عن جيش الإمام عليّ (ع). وبعد أن طلب عليّ (ع) مكرّراً منهم فتح الماء وعدم منعه من الوصول إلى جيشه ورفض مُعاوِيَة ذلك اضطر الإمام إلى شنّ هجوم لفكّ الحصار عن الماء. وبعد ذلك أعاد أنصار الإمام طلب منع جيش معاوية من الماء تطبيقاً لمبدإ المقابلة بالمِثْل لأنهم قاموا بذلك؛ ولكن الإمام رفض ذلك، وقال: «لا والله، لا أكافئهم بمثل فعلهم، أفسحوا لهم عن بعض الشريعة، ففي حد السيف ما يُغني عن ذلك»[1]. ثم أرسل

---

(1) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ج 1، ص 24.

الإمام (ع) إلى مُعاوِيَة قائلاً: «إنا لا نكافئك بصنايعك»[1].

فلم يكن هناك منع من مبدإِ المقابلة بالمِثْل بمعناه القانوني. وكان بإمكان الإمام (ع) أن يطبّق مبدإِ المقابلة بالمِثْل، ولكنه لم يفعل؛ ولكن لماذا؟ لعل في جواب ابن أبي الحديد المعتزلي شارح نهج البلاغة للإمام عليّ (ع) جواباً أمثل؛ فبعد نقله للحادثة يقول:

«فهذه إن نسبتها إلى الحلم والصفح فناهيك بها جمالاً وحسناً، وإن نسبتها إلى الدين والورع فأخلق بمثلها أن تصدر عن مثله (ع)»[2].

ملاحظات واستنتاجات

- ليس من المحبّذ تطبيق مبدإِ المقابلة بالمِثْل عسكرياً في زمان الحرب ردّاً على نقض سابق للقوانين الحرب.
- لقد كان الهدف من التوسل بمبدإِ المقابلة بالمِثْل في السابق التشفّي والانتقام؛ ولكنه الآن يهدف إلى ردع الطرف المقابل عن نقض قوانين الحرب.
- يرى بعض الحقوقيين المسلمين وكثير منظّري القانون الدولي الإنسانيّ أن مبدأ المقابلة بالمِثْل هو لإجبار الطرف الآخر على احترام الأعراف والمعاهدات. والمقابلة بالمِثْل وإن كانت مشروعة في بعض المجالات على القاعدة؛ ولكنها مقيّدة ببعض الحدود.
- إنَّ ميزان نظريّة التأثير الإيجابي لمبدإِ المقابلة بالمِثْل في حفظ

---

(1) المنقري نصر بن مزاحم، **وقعة صفين**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، المؤسسة العربية الحديثة، الطبعة الثانية، 1382، ص 193.

(2) ابن أبي الحديد، مصدر سابق، ص 23؛ وخطبه 51 من نهج البلاغة.

قوانين الحرب ورعايتها هو لا يصل إلى حدّ ما يُتوقع من سوء استخدامه؛ فإنَّ تطوّر أنواع السلاح وقدرتها التخريبية تعطي الدول القوية القدرة على الإضرار بشكل واسع بالمدنيين.

- إنَّ القوانين الثابتة بالمعاهدات وسّعت من خلال منعها من مبدإ المقابلة بالمِثْل في زمن الحرب من حماية بعض الطبقات الخاصّة، ولكنها لم تصبح عرفاً معمولاً به إلى الآن.

- قاعدة المقابلة بالمِثْل في الإسلام هي قاعدة ثانوية واستثنائية ومقيَّدة بمثل: التناسب والإنسانية والأخلاق. والتوسل بها تابع لنظر أعلى سلطة في الدولة الإسلامية بعد ملاحظتها للمصالح والظروف المحيطة.

- يضيق الإسلام من استخدام بعض الأسلحة ووسائل القتال.

- لا مانع من التحاق إيران بالبروتوكول الأول المتعلِّق بمبدإ المقابلة بالمِثْل. غاية الأمر أنَّ لها أنْ تشترط الإعلان عن تمكّنها من اللجوء إلى ذلك في الجرائم الكبيرة والمهمة التي تطال المدنيين وممتلكاتهم.

- إنَّ الجهود الإنسانية التي يبذلها الصليب الأحمر الدولي في الحدّ من كوارث الحروب والحدّ من تطبيق مبدإ المقابلة بالمِثْل لا تتنافى مع المبادئ الإسلامية.

- يمكن لمنظّمة المؤتمر الإسلامي أن تقدّم تصوّرها عن المفهوم الإسلامي للنزاعات الداخلية بين الدول الأعضاء، ويكون لها بذلك دور في الفصل الثامن من ميثاق الأمم المتحدة وفي حفظ السلام والأمن الدوليين.

المصادر

المصادر الفارسية:

1 ـ أبو الفتوح الرازي، **تفسير روض الجنان وروح الجنان**، مكتبة آية الله مرعشي نجفي، قُم.

2 ـ إسكندري محمد حسين، **قاعده مقابله به مثل در حقوق بين الملل از ديد إسلام**، دفتر تبليغات إسلامي، قُم، 1379.

3 ـ بهرام مستقيمي، مسعود طارم سرى، **مسؤليت بين المللى دولت با تكيه بر تجاوز عراق به إيران**، رسالة جامعية، إشراف: دكتر جمشيد ممتاز، دانشگاه تهران، 1382.

4 ـ رابرت بلدسو، بوسچك، **فرهنگ حقوق بين الملل**، ترجمه: دكتر بهمن آقايى، گنج دانش، 1375.

5 ـ شارل روسو، **حقوق مخاصمات مسلحانه**، ترجمه: دكتر سيّد على هنجني، دفتر خدمات حقوقى بين المللى، 1369.

6 ـ دكتر ضيايى بيگدلى محمد رضا: **حقوق جنگ: حقوق بين الملل مخاصمات مسلحانه**، انتشارات دانشگاه علامه طباطبايى، چاپ دوم، 1380.

7 ـ دكتر محقق داماد سيّد مصطفى، **حقوق بشر دوستانه بين المللى: رهيافت إسلامى، مركز نشر علوم إسلامى**، چاپ أول، 1383.

8 ـ كميته ملى حقوق بشر دوستانه، **حقوق بين الملل بشر دوستانه ناظر بر حمايت از أفراد در درگيريهاى مسلحانه**، مجموعه اسناد ژنو، گردآورى: محمد طاهر كنعانى، هاجر سياه رستمى، كتايون حسين نژاد، چاپ دوم، 1385.

9 ـ قرشى سيّد علي أكبر، **تفسير أحسن الحديث**، بنياد بعثت، چاپ سوم، 1377، ج1.

10 ـ صالحى نجف آبادي نعمت الله، **جهاد در إسلام**، نشر نى، 1382.

المصادر العربية

11 ـ ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ج1.

12 ـ ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، 1404.

13 ـ ابن هشام، **السيرة النبوية**، بيروت دار إحياء التراث العربي، دون تاريخ، ج3.

14 ـ الحُرّ العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، مؤسسة آل البيت، ج15.

15 ـ ابن إدريس الحِلِّي، **السرائر**، مؤسسة النشر الإسلامي، ج2.

16 ـ أبو المجد الحلبي، **إشارة السبق في معرفة الحقّ**، مؤسسة النشر الإسلامي، 1414.

17 ـ روح الله الخميني، **البيع**، الطبعة الرابعة، مؤسسة اسماعيليان، 1410.

18 ـ الأردبيلي، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، المكتبة المرتضوية، دون تاريخ.

19 ـ الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، قُم، دفتر نشر الكتاب، 1404.

20 ـ جعفر مرتضى العاملي، **الإسلام ومبدأ المقابلة بالمِثْل**، الطبعة الأولى، الوكالة العالمية للطباعة والنشر، 1409 هـ./ 1989م.

21 ـ **الصحيح من سيرة النبي الأعظم**، دار الهادي للطباعة والنشر، 1995.

22 ـ محمد مكي العاملي، **اللمعة الدمشقية**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1983، ج2.

23 ـ العلّامة الحِلّي، **تذكرة الفقهاء**، مؤسسة آل البيت، 1419، ج9.

24 ـ محمد حسين الطَّباطَبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1974.

25 ـ الصدوق أبو جعفر، **علل الشرائع**، مكتبة الداوري، 1966.

26 ـ الطَّباطَبائي، **رياض المسائل**، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1415، ج7.

27 ـ أبو علي الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، دار إحياء التراث العربي.

28 ـ حارث سليمان الفاروقي، **المعجم القانوني**، بيروت، مكتبة لبنان، 1410، ج2، ص420.

29 ـ **مسند زيد بن عليّ**، تحقيق: عبد العزيز بن إسحاق، بيروت، دار الحياة.

30 ـ محمدى الريشهري، **ميزان الحكمة**، دار الحديث، 2001، ج2.

31 ـ الشيخ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، دار الكتب الإسلامية، ج21.

32 ـ محمد جواد مغنية، **التفسير الكاشف**، الطبعة الأولى، دارالكتاب الإسلامي، 2003، ج1.

33 ـ الفاضل المقداد السيوري، **كنز العرفان في فقه القرآن**، الطبعة الثانية، نشر نويد إسلام، 1424.

34 ـ حسن أبو غدة، **قضايا فِقهيّة في العلاقات الدولية حال الحرب**، الطبعة الأولى، الرياض، مكتبة العبيكان، 2000.

35 ـ ابن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ج2.

36 ـ علي بن إبراهيم القُمي، **تفسير القُمي**، قُم مؤسسة دار الكتاب، 1404.

37 ـ نصر بن مزاحم المنقري، **وقعة صِفِّين، الطبعة الثانية، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، المؤسسة العربية الحديثة، 1382.**

38 ـ النيسابوري الواحدي، **أسباب نزول الآيات**، القاهرة مؤسسة الحلبي، 1388.

المصادر الإنكليزية:

39 - Andrew D. Mitchell (2001), «Does One Illegality Merit Another? The Law of Belligerent Reprisals in International Law», *Military Law Review. December, Vol. 170, pp. 155 - 177.*

40 - Peter Malanczuk (1999), *Akehurst's Modern Introduction to International Law*, 7th Revised Edition, Routledge.

41 - Black's Law Dictionary (1990), 6th Centennial Edition, 1981 - 1991, West publishing.

42 - *Commentary on Geneva Conventions of 12 August 1949,*. Volume I. «Geneva Convention for the Amelioration of the Condition of the Wounded and Sick in Armed Forces in the Field». By Jean S. Pictet (ed.) (1952), ICRC.

43 - *Commentary on Geneva Conventions of 12 August 1949*, Volume III. «Geneva Convention relative to the Treatment of Prisoners of War». By Jean de Preux (ed.) (1960), ICRC

44 - *Commentary on Geneva Conventions of 12 August 1949*, Volume IV. «Geneva Convention relative to the Protection of Civilian Persons in Time of War». By Oscar Uhler, Henri Coursier (ed.) (1958), ICRC

45 - *Commentary on the Additional Protocols of 8 June 1977 to the Geneva Conventions of 12 August 1949*, Yves Sandoz, Christophe Swinarski and Bruno Zimmermann (eds.), ICRC, Martinus Nijhoff Publishers, Geneva, 1987.

46 - *Commentaries to the draft articles on Responsibility of States for internationally wrongful acts*, Adopted by the International Law Commission at its fifty - third session (2001), No. 10, (A/56/10).

47 - Aldrich, George H. (1997) «Comments on the Geneva Protocols». *International Review of the Red Cross*, No 320, pp. 508 - 510.

48 - *Encyclopedia of Public International Law (1986)*, Vol. 9, North Holland Publishing.

49 - Elgab, Omer Yousif (1988), *The legality of non forcible counter-measures in international law*, Clarendon press, Oxford.

50 - Kalshoven, Frits and Zegveld, Liesbeth (2001). *Constraints on the Waging of War, An Introduction to International Humanitarian Law*. ICRC, Geneva.

51 - De Mulinen, Frdric (1987), *Handbook on the law of war for armed forces*, ICRC, Geneva.

52 - Kirgis, Frederic L. (2006), «Some Proportionality Issues Raised by Israel's Use of Armed Force in Lebanon», *The American Society of International Law*, ASIL Insight. August 17, Vol. 10, Issue 20. Available at www.asil.org/insights/2006/08/insights060817.html

53 - Cockayne, James (2002), «Islam and international humanitarian law From a clash to a conversation between civilizations», *International Review of the Red Cross*, No 847, pp. 597 - 626.

54 - Obradovic, Konstantin (1997), «The prohibition of reprisals in Protocol I : Greater protection for war victims», *International Review of Red Cross*, No 320, pp. 520 - 527.

55 - Darcy, Shane (2003), «The Evolution of the Law of Belligerent Reprisals», *Military Law Review*, Vol. 175, March, pp. 184 - 251.

56 - Dinstein, Yoram (1997), «Comments on Protocol I», *International Review of the Red Cross*, No 320, pp. 515 - 519.

المقابلة بالمِثْل والأعمال الانتقامية
في القانون الدولي الإنسانيّ والشريعة الإسلامية

حسين الحسيني[1]

تعريب: رعد الحجّاج

الخلاصة

المقابلة بالمِثل والأعمال الانتقامية أعمال غير مشروعة **ذاتاً**، ولا يمكن تبريرها إلّا على أساس الردّ على العمل غير المشروع.

فلكلّ دولة لحقها الضرر نتيجة ارتكاب المخالفات بحقّها من قِبَل الآخرين الحقّ في اللجوء إلى تدابير تكفل لها الردّ والأخذ بحقّها المنتهك ما يُسمّى اليوم «الأعمال الانتقامية».

وعلى الرغم من أنّ اللجوء إلى القوة والتهديد بها ممنوع بحسب البند الرابع المادة الثانية من ميثاق الأمم المتحدة؛ إلّا أنّه لم تُحظر الإجراءات الانتقامية بصورة كلية، بل أُقرّت في موارد محدودة. وفي عصرنا الراهن، يسير الاتجاه العامّ لبعض الدول رويداً رويداً نحو تشريع الأعمال الانتقامية العسكرية في ظلّ الشروط المذكورة.

---

(1) ماجستير في القانون الدولي.

أما في الشريعة الإسلامية، فعلى الرغم من أنّ مبدأ المقابلة بالمِثْل مبدأ مقبول ومسلّم؛ وقطعي حسبما أكّدت الآيات والروايات؛ لكن متى ما عُدّت ممارسة تلك الأعمال انتهاكاً للموازين الأخلاقية قامت الدولة الإسلامية بتركها.

المفردات الأساسية: الأعمال الانتقامية، المقابلة بالمِثْل، القانون الدولي الإسلامي.

المبحث الأول

مفهوم المقابلة بالمثل وماهيّتها

ثمّة أربعة تعابير ـ على الأقل ـ متشابهة أو ذات مفاهيم قريبة من بعضها في الثقافات المختلفة وضمن قواميس اللغة العربيّة والفارسيّة على وجه التحديد، هي: المعاملة بالمِثْل، المقابلة بالمِثْل، التعامل المتبادل، الإجراءات المتبادلة.

وقد شاع استعمال تلك الاصطلاحات في القانون الدولي باعتبار أنها تشير إلى السلوك الصادر عن دولةٍ ما على شكل ردّ فعل منها من جهة، وعملاً مؤثّراً في تنظيم العلاقة بينها وبين الدولة الأخرى أو في كيفية تعامل الدولة المقابلة مع هذه الدولة أو مع أتباعها من جهة أخرى.

وفي اللغة الإنكليزية، نجد تعابير ذات مفاهيم قريبة من مفهوم المقابلة بالمِثْل، نحو:

أ ـ كلمة (Retaliate) بمعنى المعاملة بالمِثْل والانتقام، وهي قريبة في معناها من المعنى الذي نفهمه من عبارة المقابلة بالمِثْل.

ب ـ مفردة (Reprisal) بمعنى الانتقام، وغالباً ما تُستعمل في معاقبة أسرى الحرب أو أسرى أتباع الدول الأخرى أو

اغتصاب ممتلكاتهم باعتباره انتقاماً ومقابلة بالمِثْل. وفي النتيجة تعني: «الأعمال الانتقامية»، ومنها اشتُقّت عبارة (Reprisal belligerent) التي تعني «الانتقام العدائي».

ت ـ مفردة (Reciprocal) وتعني المتبادل والثنائي.

بالنظر إلى ما ذكر آنفاً، يمكن التوصّل إلى أنّ التعبير عن هذا المفهوم في اللغات والثقافات الأخرى أكثر غنىً منه في اللغة والثقافة الفارسية؛ فتمَّ التعبير عنه بمفردات وألفاظ مختلفة؛ لكن ليس له أن يبلغ ما يطرحه القرآن الكريم في هذا المجال بما له من أبعاد مختلفة[1].

وعلى العموم، فإنّ الأعمال الانتقامية تترك تداعيات قهرية أقلّ ممّا تسفر عنه الحرب التي تشنّها دولة على دولة أخرى ردّاً على اعتداءاتها؛ فهي وسيلة للتعويض عمّا لحق الإنسان من ضرر[2].

ويمكن للأعمال الانتقامية أن تشمل الاستفادة من القوة العسكرية، كما يمكن أن تظهر بصورة عمليات مسلّحة ضدّ الدولة المتّهمة؛ في حين تُكتسب الشرعية في الحالتين ضمن شروط خاصّة طبقاً للقانون الدولي التقليدي أو القديم.

هذا، فيما تصنّف الأعمال الانتقامية المستخدِمة للقوة المسلّحة في القانون الدولي المعاصر في إطار انتهاك حظر اللجوء إلى القوة طبق ميثاق الأمم المتحدة.

إلى ذلك، ما تزال الأعمال الانتقامية غير المستخدِمة للقوة

---

(1) محمد حسين الإسكندري، **قاعده ى مقابله به مثل در حقوق بين الملل از ديد اسلام**، ص17.

(2) روبرت بلدسو، **فرهنگ حقوق بين الملل**، الترجمة الفارسية: بهمن أقائي، ص499.

المسلّحة تتّسم بالشرعية وفقاً للقانون الدولي المعاصر، وربما تتحقق بأشكال مختلفة مثل عدم تنفيذ الالتزامات المُتعاقَد عليها، والاستيلاء على أموال الدولة الخصم، واعتقال مواطنيها[1].

المبحث الثاني

التفاوت بين المقابلة بالمِثْل والمفاهيم المشابهة

أ ـ الفارق بين المقابلة بالمِثْل والحرب:

إنّ مفهوم الحرب يعني اللجوء إلى القوة المادية بما يتغاير مع حفظ حالة السِلم من حيث المدّة الزمنية والشمول؛ بينما تعتبر إجراءات المقابلة بالمِثْل ضرباً من اللجوء إلى القوة بصورة محدودة وموقّتة، لا تزعزع حالة السِلم والأمن المستتبّ، وليس لها تأثير على الدول الأخرى.

وفي هذا السياق، يتعيّن على الدول أن تلتفت إلى أنه لا ينبغي لإجراءات المقابلة بالمِثْل التي تُعتَمد في زمن السِلم أن تتّخذ طابع العمليات الحربية؛ ذلك أنّ ميثاق بريان ـ كلوغ وميثاق الأمم المتحدة قد حظرا الحرب، ولا سيّما الهجومية منها[2].

ب ـ الفارق بين المقابلة بالمِثْل والدفاع المشروع:

تهتمّ نظرية الأعمال الانتقامية والمقابلة بالمِثْل اهتماماً خاصّاً بمبدإِ التناسب؛ بيد أنها في الوقت ذاته تتبنّى ردّاً أكثر قوةً وجدّيةً من الهجوم الأساس. وفي الحقيقة يمكن القول: إنها تتوخى أهدافاً

---

(1) المصدر نفسه.

(2) محمد رضا ضيائي بيگدلی، **حقوق جنگ**، ص52.

عقابية ورادعة؛ لكنّها في مقام الدفاع عن النفس لا تبدي رغبةً في منع وقوع الجرم الآتي أو معاقبة المعتدين الفعليين، بل تجنّد كافّة طاقاتها لإيقاف الاعتداء.

ومن جملة المواصفات الأخرى الخاصّة بالأعمال الانتقامية للمقابلة بالمِثْل التأخير في الردّ؛ وانطلاقاً من ذلك، رفض مجلس الأمن الدولي احتساب ما قامت به إسرائيل ضدّ جيرانها دفاعاً عن النفس؛ فلقد كانت تبيّت نيّة الشرّ لهم.

من هنا، يبدو أنّ أهمّ ما يميّز الأعمال الانتقامية والمقابلة بالمِثْل عن الدفاع عن النفس هو التأخير في الردّ والقصد والنيّة المبيّتة[1].

ت ـ الفارق بين المقابلة بالمِثْل والمعارضة بالمِثْل:

تطلق عبارة المعارضة بالمِثْل على الأعمال غير القانونية في حدّ ذاتها التي تقوم بها دولة ما إزاء عمل غير قانوني ترتكبه دولة أخرى. بناءً عليه، فأهم ما يميّز هذه الأعمال عن المقابلة بالمِثْل كون الأخيرة أعمالاً قانونية في حدّ ذاتها[2].

المبحث الثالث

منطلقات مشروعية المقابلة بالمثل

أ ـ أُسس القانون الدولي بشأن الأعمال الانتقامية:

جاء في البند 4، المادة 2 من ميثاق الأمم المتحدة: «يتجنّب

---

(1) محمد مسائلي وعالية أرفعي، **جنگ وصلح از ديدگاه حقوق وروابط بين الملل**، ص53.

(2) ملكم شاو، **حقوق بين الملل** (القانون الدولي)، ترجمة محمد حسين وقار، ص411.

كافّة الأعضاء التوعّد باللجوء إلى القوة أو الاستفادة منها لتهديد وحدة الأراضي أو الاستقلال السياسيّ لدولةٍ ما على صعيد العلاقات الدولية، كما يتجنّبون جميع الأساليب الأخرى المباينة لمقاصد الأمم المتحدة».

ولا شكّ في أنّ حظر اللجوء إلى الأعمال الانتقامية العسكرية كنتيجة للبند 4 المادة 2 من الميثاق المذكور يتوافق مع النظرية الغالبة والرائجة؛ فالنظرية المعاصرة تقرّ بالإجماع منع اللجوء إلى الأعمال الانتقامية العسكرية؛ حتى أصبح ذلك حالة عامة وقاعدة حقوقية عُرفيّة ودولية[1].

ويعتقد شارل روسّو (Charles Rousseau) أن ميثاق الأمم المتحدة أنهى الغموض السابق في هذا المجال بوضع البند 4 المادة 2. وفي الحقيقة، ثمّة تنديد بكلّ ألوان اللجوء إلى القوة والتوعّد به، من قبيل الأعمال الانتقامية منذ عام 1945[2].

وفي ظلّ البند 4 المادة 2 والقوانين الأخرى المدرجة في الميثاق، وكذلك سائر الوثائق الدولية، لا يبقى شكّ في منع الأعمال الانتقامية العسكرية؛ لكن يجب القول: لم يتمّ حظر تلك الأعمال بصورة كلية.

وفي هذا الإطار، أصدر مجلس الأمن الدولي قراراً[3] في ما يتعلّق بالنزاع بين اليمن وإنكلترا، شجب فيه الأعمال الانتقامية العسكرية لعدم انسجامها مع أهداف منظّمة الأمم المتحدة ومبادئها؛

---

(1) أردوان فهندج سعدي، **ماهيت وجايگاه اقدامات تلافي جويانه در حقوق بين الملل**، ص126.

(2) شارل روسو، **حقوق مخاصمات سلحانه**، ترجمة هنجني، ج2، ص230.

(3) القرار 28/ 188، مارس/ آذار، 1964.

وفي الوقت ذاته، أجاز الأعمال الانتقامية العسكرية ضدّ الأهداف العسكرية في ظروف خاصّة[1].

ويمكن استكشاف رؤية مجلس الأمن الدولي بشأن الأعمال الانتقامية من القرارات 3538 و5111؛ فلقد جاء في الفقرة الثانية من القرار الأخير: «نشجب الأعمال الانتقامية التي ترتكبها إسرائيل، سواءٌ أكانت بسبب المقابلة بالمِثْل أو بسبب آخر».

كما أدانت الجمعية العامة للأمم المتحدة اللجوء إلى الأعمال الانتقامية؛ فعلى سبيل المثال أعلنت في القرار 188 عام 1964:

«نشجب الأعمال الانتقامية باعتبارها أمراً مناقضاً لأهداف ومبادىء منظّمة الأمم المتحدة».

وجاء في بيان مبادىء القانون الدولي بشأن العلاقات الودّية الصادر عن الجمعية عام 1970:

«الحكومات ملزمة بالتخلي عن اللجوء إلى الأعمال الانتقامية المشتملة على الاستفادة من القوة».

وفي أشدّ القرارات الحقوقية في نزاع نيكاراغوا، استنتجت محكمة العدل الدولية المنع العُرفي للأعمال الانتقامية من القرار رقم 2625 الصادر عن الجمعية العامة.

وورد في البيان المتصل بمنع التدخّل في الشؤون الداخلية للآخرين ما يلي:

«يقع على عاتق الدول تجنّب الأعمال الانتقامية المتضمّنة للجوء إلى القوة».

---

(1) أردوان فهندج سعدي، مصدر سابق، ص 127.

ولا يَخفى أنّ القانون الدولي لم يتضمّن قيوداً بشأن الأعمال الانتقامية حتى الحرب العالمية الأولى؛ لكن لو وافقنا على امتلاك دولةٍ ما حقّ المبادرة إلى القيام بتلك الأعمال، فإنّ الأعمال الانتقامية ـ من وجهة نظر آنجلّوتي ـ يجب أن تطبّق بصورة اللجوء إلى القوة في إطار قيود خاصّة لممارسة الضغط إبّان الحرب؛ ذلك أنه إذا كانت أعمال كقصف المناطق الآمنة وتدمير الآثار والأبنية التاريخية والدينية والهجوم على المناطق المأهولة، فهي بمثابة حالة عدائية طبق القانون الدولي، ويجب أن تُمنع بطريق أولى كونها من مصاديق اللجوء إلى القوة في غير الحرب[1]؛ فبفعل انعدام سائر التدابير الرادعة لارتكاب العدوّ جرائم حرب ومعاقبته على تلك الجرائم، وبسبب الأصل الذي افترض كونه مسلّماً في هذه الفترة، بل وقد يفترض في غيرها كذلك، الذي ينصّ على أنّ العدوّ الخبيث لو حقّق هدفه فسينتهك القانون؛ يمكن حينئذٍ استيعاب إباء الحقوقيين العسكريين عن حظر هذا الإجراء الوحيد لردّ الاعتبار، وتوصيتهم قادتَهم وجنودَهم بأنهم مجازون قانوناً بالقيام بذلك العمل لإرغام العدوّ بذلك على الانصياع للقانون.

ويجب على الدول المزمعة على الموافقة على البروتوكول الأول أو التوقيع عليه أن تلتفت جيداً إلى أنه يجب عليها أن تحتفظ لنفسها ـ في أحد موارد حظر اللجوء إلى الانتقام المطروحة في ذلك البروتوكول كحدٍّ أدنى ـ بحقّ المقابلة بالمِثْل في حالة وقوع جرائم حربية كبيرة ومنظّمة.

---

(1) محمد رضا باقر زادة «**إقدام تلافي جويانه ى آمريكا در أفغانستان...**» («**الأعمال الإنتقامية لأمريكا في أفغانستان في مرآة القانون الدولي**»)، من موقع: www.andisheqom.com (بالفارسية).

وينبغي أن يُطرح مثل هذا الحقّ بطريقة يُحترم معها شرط البدء بالعمل الانتقامي، بمعنى ما يلي:

- تمّ التحذير مسبقاً؛ لكنّه أخفق في إنهاء الأعمال غير القانونية للعدوّ.
- يكون قرار اللجوء إلى المقابلة بالمِثْل صادراً عن كبار المسؤولين السياسيين.
- لا ينبغي أن يكون عمل المقابلة بالمِثْل منسجماً مع الأعمال غير القانونية التي اقترفها العدوّ.
- ما إنْ يوقف العدوّ أعماله المناهضة للقانون حتى تتوقف الأعمال الانتقامية[1].

وليس ثمّة شكّ في الردّ على هذا المورد؛ نظراً إلى أنَّ هناك نوعاً من عدم الانسجام بين المقابلة بالمِثْل عسكرياً، وحظر التهديد باللّجوء إلى القوة المُقرَّة في البند 4 المادة 2 من الميثاق.

وفي ظلّ ميثاق الأمم المتحدة، لا يحقّ لأي دولةٍ تطبيق حقّ المقابلة بالمِثْل بذريعة التعويض عن خسائرها أو الحدّ من انتهاك القانون الدولي؛ لكن لو وقعت دولة ما ضحيّةً للاعتداء العسكري، يحقّ لها إذ ذاك اللجوء إلى القوة وفقاً لمبدأ الدفاع المشروع[2].

---

(1) C.H. Aidrich محاضرة (أستاذ حقوقي في جامعة ليدن في هولندا)، الترجمة الفارسية: مصطفى محقق داماد، مجلة كلية الحقوق والعلوم السياسية، العدد 26.

(2) مصطفى تقي زادة الأنصاري، **حقوق بين الملل عمومى: آخرين تحولات القانون الدولي العام: آخر المستجدات**، ج2 ص125.

ب ـ المبادىء الإسلامية بشأن الأعمال الانتقامية

• الآيات القرآنية

1 ـ قال تعالى: ﴿وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾[1].

تدلّ هذه الآية الشريفة على «مبدإِ المقابلة بالمِثْل»؛ وقد وافق المفسرون طبقاً للروايات الواردة عن الأئمة (ع) على دلالة الآية بصورة قطعية على المبدإِ المذكور.

2 ـ وقال تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ﴾[2].

معظم المفسرين فهموا من هذه الآية الشريفة جواز المقابلة بالمِثْل حين الاعتداء، وإن لم تبيّن الآية المقابلة بالمِثْل وشرائطها. فقال العلّامة الطَّباطَبائي (1224 ـ 1299 هـ./ 1809 ـ 1882م.) في هذا الصدد: «والمعنى وإن أردتم مجازاة الكفّار وعذابهم فجازوهم على ما فعلوا بكم بمِثْل ما عذّبوكم به، مجازاةً لكم على إيمانكم وجهادكم في الله»[3].

3 ـ وقال تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾[4].

قال فخر الدين، محمد بن عمر الرازي (606هـ./ 1210م.)

---

(1) سورة البقرة: الآية 194.

(2) سورة النحل: الآية 126.

(3) محمد حسين الطباطبائي، **تفسير الميزان**، ج12، ص374.

(4) سورة الشورى: الآية 40.

في تفسير هذه الآية: «هذه الآية أصل كبير في علم الفِقه؛ فإنّ مقتضاها أن تُقابل كلّ جناية بمِثْلها»؛ إلى أن قال: «وأما الزيادة على قدر الذنب فهو ظلم، والشرع منزّه عنه، فلم يبقَ إلّا أن يقابل بالمِثْل»[1].

• الروايات

بالإضافة إلى الآيات القرآنية المذكورة، لدينا روايات أيضاً تؤيّد مضمون تلك الآيات؛ فلقد استُشهد بها على مبدإ المقابلة بالمِثْل، وهي كالتالي:

1 ـ قال الإمام علي (ع): «ردّوا الحجر من حيث جاء، فإنّ الشرّ لا يدفعه إلّا الشرّ»[2].

2 ـ وقال الإمام السجّاد (ع): «وحقّ من أساءك أن تعفو عنه، وإن علمت أنّ العفو يضرّ انتصرت؛ قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُوْلَئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ﴾»[3].

وقد جمعت هذه الرواية بين العفو والانتصار جمعاً عقلياً مقبولاً، حيث تكون الأولوية للعفو؛ لكن لو ترتّب على العفو ضرر وأدّى إلى جرأة العدوّ فلا خيار سوى الانتصار.

• العقل والفطرة

حقّ الدفاع عن النفس إزاء الظلم الذي يطال الإنسان ممّا تقتضيه الفطرة وتفرضه الغريزة الإنسانية ويحكم به العقل ويرتضيه الضمير الإنسانيّ أيضاً.

---

(1) الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، ج27، ص153.

(2) **نهج البلاغة، الكلمات القصار**، الحديث 325.

(3) محمد علي بن جمعة العروسي الحويزي، **تفسير نور الثقلين**، ج4، ص585.

فالتوجُّه إلى المقابلة بالمِثْل ينبع من روح الانتقام لدى الإنسان من جهة، وحبّه للعدالة من جهة ثانية؛ إذ إنه اتّجاه فطري ونوعي ومستوعب لكيان الإنسان.

بناءً على ذلك، لو انتهك شخص حرمة شخص آخر وتطاول عليه بأيّ شكل من الأشكال ولأيّ سبب كان، فلا ريب في أنّ ثمّة توجهات فطرية عديدة كالانتقام وطلب الثأر والدفاع عن النفس وطلب العدل ستثور لدى المُعتدى عليه؛ وإن لم نعتبر توجُّه المقابلة بالمِثْل توجُّهاً مستقلّاً، فلا بدّ من أن يكون توجُّهاً ثانوياً يدخل في إطار التوجُّهات الفطرية المذكورة، ويتجسد في روح الإنسان بواسطتها[1].

• سيرة المعصومين

وقعت في حرب صِفِّين حادثة خلاصتها:

خرج فارس من فرسان أهل الشام يُقال له: كريب بن الصباح، حتّى وقف بين الجمعين ثمّ طلب المبارزة، فخرج إليه المبرقع بن الوضّاح الخولاني فقتله الشامي، ثمّ سأل المبارزة فخرج إليه شرحبيل بن طارق البكري فقتله الشامي، ثمّ أعاد فخرج إليه الحارث بن الجلاح الحكمي فقتله الشامي، فخرج إليه عبّاس بن مسروق الهمذاني فقتله الشامي، ثمّ رمى جثثهم بعضها فوق بعض. فحينئذٍ خرج إليه الإمام عليّ (ع) وضربه ضربة فقتله، ثمّ وقف ونادى: من يبارز؟ فخرج إليه رجل فقتله، ثمّ خرج إليه آخر فحمل عليه عليّ (ع) فقتله، فلم يزل كذلك حتى قتل أربعة من فرسان الشام، ثمّ نزل إليهم فرمى بأجسادهم بعضها فوق بعض، وهو

(1) محمد حسين الإسكندري، مصدر سابق، ص41.

يقول: ﴿ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾[1].

المبحث الرابع

أهداف الأعمال الانتقامية في القانون الدولي والإسلام

أ ـ أهداف الأعمال الانتقامية في القانون الدولي:

التوقف السريع للأعمال المخالفة:

الهدف من اللجوء إلى الأعمال الانتقامية هو إيقافُ الدولة المعتدية عن ممارسة الأعمال المخالفة للقانون الدولي فوراً؛ ففي قضيّة الخدمات الجوية ذهبت أميركا إلى أنها ضحية عمل مخالف للقانون الدولي الإنساني، فأكدت أنّ أقلّ ما يمكن فعله هو التوقف الفوري عن هذه الأعمال المناهضة للقانون الدولي[2].

كما أنّ الهدف الغالب في الأعمال الانتقامية التي مورست إبّان الحربين العالميتين كان يهدف إلى إرغام الخصم على الإقلاع عن الأعمال المخالفة والعنف الذي ينتهك القانون الدولي جهاراً.

ـ الانصياع للحلول السلمية للنزاعات:

الهدف الآخر المتوخّى من الأعمال الانتقامية هو دفع الطرف المقابل إلى طاولة الحوار والمفاوضات؛ فحينما يتجلّى أنه يتعذّر إلجاء الطرف المقابل إلى اتّباع الأساليب المقترحة لتسوية الخلافات

---

(1) جعفر مرتضى العاملي، **مبدأ المقابلة بالمثل في الإسلام**، ص110.

(2) أردوان فهندج سعدي، مصدر سابق، ص 23.

إلّا عبر اللجوء إلى الأعمال الانتقامية، تتمسك الدولة المتضرّرة بتلك الأعمال غالباً.

وبعبارةٍ أخرى: في وسع الدولة المتضرّرة اللجوء إلى الأعمال المضادة بهدف إجبار الدولة المعتدية على قبول الحلول السلمية للنزاعات.

ـ التعويض عن الخسائر:

لا يزال المجتمع الدولي يفتقر إلى الضمانات التنفيذية اللازمة للتعويض عن الخسائر الناجمة عن انتهاك القوانين الدولية، ولم تجد القواعد والقوانين المتعلّقة بتعويض الخسائر النظم والترتيب المناسب إلى الآن.

من هنا، تهتمّ الدول اهتماماً بالغاً باللجوء إلى الأعمال الانتقامية بهدف التعويض عن الخسائر التي لحقتها جرّاء الاعتداء عليها.

ولمّا كان الهدف من الأعمال الانتقامية التعويض عن الخسائر المترتبة على الاعتداء، فإنّ القيام بتلك الأعمال في وسعه خلق حالة من التوازن في مصالح الدولة المتضرّرة؛ تلك المصالح التي تبدّدت إثر العمل اللامشروع للدولة المعتدية. بناءً عليه، فاللجوء إلى الأعمال المضادة بهدف التعويض عن الخسائر يوجد حالة التوازن مرّةً أخرى[1].

ـ معاقبة الدولة المعتدية:

إنّ ما يؤخذ بالحسبان عندما تُطبّق الأعمال المضادة بهدف فرض العقوبات هو ردّ الفعل من الدولة المتضرّرة ضدّ الدولة المعتدية من أجل إعلامها بسلوكها الشائن.

---

(1) المصدر نفسه، ص 26.

وأما في ما يتعلّق بالأعمال الانتقامية إبّان الحرب بهدف العقوبة، فيجب القول: إن حظر الأعمال الانتقامية في غضون الحرب أو بعدها عمل باطل ولا يفي بالغرض؛ ذلك أنه بمنزلة إعطاء الضوء الأخضر إلى الأطراف المتنازعة التي تضمر سوء النيّة.

بناءً على ذلك، يجب منح حقّ اللجوء إلى الأعمال الانتقامية للدولة الضحية في الحرب والتي طالتها الخسائر بفعل الحرب، كضمان فوري يهدف إلى معاقبة الدولة المعتدية؛ وإلّا فإنّ ذلك يُعدّ انتهاكاً لقواعد الحرب، ويزيد من حظوظ انتصار الدولة المعتدية، ما يشكل امتيازاً لتلك الدولة يحميها من العقوبات المفروضة، بل ويقلل من فرص السلام[1].

ـ الردع:

تؤدّي الأعمال الانتقامية من الناحية العلمية ـ لا سيّما في ما يتّصل بالنزاعات المسلّحة ـ إلى الردع والعزوف عن انتهاك القوانين والتحلّي بضبط النفس.

ولا شكّ في أنّ أحد الأهداف المتوخّاة من الأعمال الانتقامية هو تقليل حالات الاعتداء.

ثمّ إنّ تجويز اللجوء إلى الأعمال الانتقامية من شأنه أن يؤدّي إلى شعور الدولة المعتدية بالتوجّس من تطبيق تلك الأعمال بحقّها يوماً ما، ما يفضي إلى عدم التفكير في انتهاك القوانين الدولية مستقبلاً.

لهذا السبب وخلافاً للتوقعات، لم تستخدم الدول المتنازعة في

---

(1) رضا الطباطبائي، **مجلة السياسة الدفاعية**، العدد التمهيدي لصيف 1992، ص 3006.

الحرب العالمية الثانية الأسلحة الكيمياوية على الرّغم من امتلاكها لشتّى أنواعها.

وحينما اندلعت الحرب العالمية الثانية وانطلاقاً من قدرة كلّ واحدة من الدول المتنازعة على الاستفادة من الأسلحة الكيمياوية، كانت الدلائل تشير إلى احتمال استخدام تلك الدول للأسلحة المذكورة ما إن ينتابها الشعور بالخطر؛ لكنّها بقيت في المستودعات ولم تبرحها لأسباب عدة، وربّما يكون السبب الرئيس لذلك هو الخوف من الأعمال الانتقامية وتداعياتها.

ب ـ أهداف الأعمال الانتقامية في الشريعة الإسلامية:

ـ درء العدوان:

إنّ توقّع هذه الإجراءات تقذف الرعب في قلب المعتدي وتدعوه إلى التأمّل في ما يدور حوله وعدم الإسراع إلى ارتكاب أفعاله الشائنة، عبر منح الطرف المعتدي عليه حقّ المقابلة بالمِثْل؛ لأنّ عمله بمقتضى هذه القاعدة مُدان على المستوى العالمي، والشعب الذي طاله الاعتداء يتمتّع بحقّ الردّ بالمِثْل، ما يجعل المعتدي أمام أزمة دولية.

وعلى هذا الأساس، تسقط قاعدة المقابلة بالمِثْل حرمة الطرف المعتدي وتجعله في معرض التهديد والوعيد؛ وبذلك تسلب دواعي الاعتداء لدى الشعوب المحبّة للعدوان على الآخرين أو تقلّله.

فلو شعرت هذه الدول بأنّ المساس بكرامة الآخرين والاعتداء عليهم لا يتسبّب في تداعيات خطيرة تعترض طريقها، تُقدم على ذلك بكلّ سهولة؛ لكنّ وجود هذه القاعدة يدرأ جزءاً كبيراً من الاعتداءات، وإن لم تتحلَّ تلك الأطراف بالأخلاق الرفيعة؛ ذلك أنّ الخوف عامل نفسي قوي للردع.

ومن البديهي أنّ درء الاعتداء يقع على عاتق التهديد بالمقابلة بالمِثْل لا على تطبيق هذه القاعدة؛ نظراً إلى أنَّ تطبيق قاعدة المقابلة بالمِثْل يكون ممكناً بعد حصول الاعتداء، لذا لا يمكنه درء العدوان.

بناءً على ذلك، الدور التهديدي لقاعدة المقابلة بالمِثْل ذو الطابع الوقائي هو أوسع وأعمق أدوار هذه القاعدة؛ بل إنّ دوره واسع حتى أنَّ الأمن والحياة المعنوية والمادية للطرفين يتوفّران تحت تأثير التهديد المذكور؛ لأنّ الخوف في المجتمعات الإنسانية عامل فطري قوي. وللحدّ من أيّ اعتداء، يكون الخوف مجدياً طالما كان متناسباً مع حجم العدوان[1].

ـ تطويق دائرة الانتقام:

إنَّ روح الانتقام والثأر التي تلهب مشاعر الشعوب المضطهدة شاءت أم أبت ذات مدى أوسع من دوافع العدوان؛ ذلك أنّ الإنسان حتى السليم والعادل الذي لا يرغب في الاعتداء على الآخرين بتاتاً تثور ثائرته وتجيش لديه روح الانتقام والمقابلة بالمِثْل حينما يتعرّض للظلم والتعدّي؛ إذ إنّه لا يرى ردّ الفعل والمقابلة بالمِثْل منافياً للعدالة. وبعبارة أخرى: ليس في وسع روح حبّ العدل التي تمنع كثيراً من الناس عن ارتكاب الاعتداء ردع أولئك عن الانتقام.

وبتشريع قاعدة المقابلة بالمِثْل يُكبَح جماح تلك الاعتداءات المتواصلة والمتزايدة، وتُلجم دواعي الانتقام المستمرة عند نقطة محدّدة أيضاً.

وممّا لا شكّ فيه أنّ الشارع المقدّس بتشريعه لقاعدة المقابلة

---

(1) محمد حسين الإسكندرني، مصدر سابق، ص 52.

بالمِثْل لا يرمي إلى تقوية روح الانتقام، بل لا يبغي من ذلك أكثر من فتح الطريق أمام حلّ ناجع للسيطرة على حبِّ الانتقام الذي يسري في عروق الإنسان فطريّاً، والحؤول دون وقوع الأفسد، والحدّ من التجاوزات الناشئة من ردود الأفعال.

من هنا، يقال: إنّ الأخذ بقاعدة المقابلة بالمِثْل، والحكم بجواز الردّ بالمِثْل لا يتنافى مع الآيات والروايات الداعية إلى الحِلْم وعدم الانتقام، بل تسير في الخطّ ذاته[1].

النتيجة

تقدم أنّ الأعمال الانتقامية العسكرية محظورة طبقاً للبند 4 المادة 2 من ميثاق الأمم المتحدة؛ لكن يجب القول: إنّ تلك الأعمال لم تُحظر بصورة كلية، بل تمّت الموافقة عليها في بعض الموارد المحدودة. والسؤال المطروح هنا هو: أتجيز القوانين الحربية الاستفادة من الأعمال الانتقامية؟

ربما يدافع البعض عن فكرة المقابلة بالمِثْل والأعمال الانتقامية على ضوء كونها عاملاً رادعاً؛ غير أنّ هذه الفكرة لا تبتني على أسس أخلاقيّة رصينة، بل حتى لو كانت عاملاً رادعاً ومُؤثِّراً إلا أنه يجب التمييز عند ممارستها بين المسؤولين عن الحرب وبين الناس العاديين.

ولئن كان مبدأ المقابلة بالمِثْل مبدأً مقبولاً ومسلّماً به وفقاً للآيات والروايات في الشريعة الإسلامية؛ لكنّ الدولة الإسلامية تتخلّى عنه في حالة إخلاله بالموازين الأخلاقية.

---

(1) المصدر نفسه، ص 53.

وطبقاً للقانون الدولي الإسلامي، ينبغي التمييز بين الأفراد العسكريين والمدنيين في النزاعات المسلّحة؛ فتُحظر كافّة الهجمات العشوائية والتي تسبِّب الذعر في صفوف المدنيين وتهدّد بارتكاب أعمال انتقامية بحقّهم.

فلا يبيح مبدأ ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓاْ﴾[1] تجاوز الحدِّ أبداً، ويكون حاكماً على مبدإِ المقابلة بالمِثْل.

(1) سورة البقرة: الآية 190؛ وسورة المائدة: الآية 87.

المصادر والمراجع

1 ـ **القرآن الكريم.**

2 ـ **نهج البلاغة.**

3 ـ محمد حسين الإسكندري، **قاعدة المقابلة بالمِثْل في القانون الدولي من وجهة نظر الإسلام**، ط 1، قُم، مركز انتشارات مكتب الإعلام الإسلامي في حوزة قُم العلميّة، 2000م.

4 ـ محمد رضا باقر زادة، «**الأعمال الانتقامية لأميركا في أفغانستان في مرآة الحقوق الدولية» صحيفة رسالت**، 5/ 10/ 2001م.

5 ـ روبرت بلدسو، **معجم القانون الدولي**، ترجمة: الدكتور بهمن أقائي، ط 1، طهران: مكتبة كنج دانش، 1996م.

6 ـ مصطفى تقي زادة الأنصاري، **القانون الدولي العام: آخر المستجدات**، ط 1، طهران، نشر قومس، 2000م، ج 2.

7 ـ ملكم شاو، **القانون الدولي**، ط 1، الترجمة الفارسية: محمد حسين وقار، طهران، انتشارات اطلاعات، 1993م.

8 ـ روسو شارل، **قانون النزاعات المسلَّحة**، ط 1، ترجمة: الدكتور هنجني، ج 2، مكتب الخدمات الحقوقية الدولية، 1990م.

9 ـ محمد رضا ضيائي بيكدلي، **قانون الحرب**، طهران، جامعة العلّامة الطباطبائي، 1994م.

10 ـ السيّد محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، المؤسسة العلمية الفكرية للعلّامة الطباطبائي، 1984م، 92.

11 ـ جعفر مرتضى العاملي، **مبدأ المقابلة بالمِثْل في الإسلام**، طهران: مؤسّسة انتشارات أمير كبير، 1994م.

12 ـ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، **تفسير نور الثقلين**، ج 4.

13 ـ عباس علي العميد الزنجاني، **الفقه السياسي**، ط 1، طهران: مؤسسة انتشارات أمير كبير، 1988م ج 3، **القانون الدولي**.

14 ـ فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، ج 27.

15 ـ أردوان فهندج سعدي، **ماهيّة الأعمال الانتقامية وموقعها في القانون الدولي**، رسالة ماجستير، كلية الحقوق في جامعة الشهيد بهشتي، العام الدراسي 1998 ـ 1999م.

16 ـ محمد مسائلي وعالية أرفعي، **الحرب والسلم من منظار القانون والعلاقات الدولية**، طهران، 1994م.

17 ـ **مجلة السياسة الدفاعية**، العدد التمهيدي لصيف 1992م.

18 ـ ناصر قربان نيا، «**الفِقه والقانون الدولي**»، مجلة **قبسات**، العدد 15 ـ 16.

19 ـ **الأخلاق والقانون الدولي**، ط 1، طهران، أكاديمية الثقافة والفكر الإسلامي، 1999م.

القانون الدولي الإنسانّي ضمان التنفيذ
في الإسلام والقانون الدولي المعاصر

سيف الله صرّامي

تعريب: رعد الحجّاج

1 ـ ضرورة بحث الموضوع:

إلى جانب المصالح والمتطلبات الإيجابية الوافرة للحياة الاجتماعية الإنسانية، ثمّة مستلزمات وتداعيات سلبية لها أيضاً؛ فتقاطع المصالح، وحبّ النفس، والصراع من أجل البقاء، ونقصان الثروات الطبيعية وما شاكل، من جملة العوامل الطبيعية التي هدّدت وتهدّد الحياة البشرية وأشعلت وتشعل فتيل الحروب على مرّ العصور والأزمنة. وبموازاة التدابير المختلفة المُتّخذة في سبيل الحدّ من الحروب والتقليل من ويلاتها وتداعياتها على مستوى الأرواح والأموال، لطالما اتُّخذت إجراءات في مجال تنظيم العلاقات الحقوقية أيضاً، من قبيل عقد المعاهدات والاتفاقيات المختلفة وترسيم الحدود الاعتبارية لتقاسم المصالح. وفي هذا الإطار، كان للموازين العُرفيّة والأخلاقية دورٌ ما تبعاً للثقافات المتفاوتة.

وقد صاحب التطوّر العلمي الهائل على الصعيد التكنولوجي والصناعي في القرنين الأخيرين، الذي كان يهدف إلى تسخير الطبيعة بغية تأمين أكبر قدر من اللذات المادية والدنيوية للبشر، حوادث مروّعة وغير مسبوقة تمثّلت قِمّتها في الحربين العالميتين الأولى والثانية، ما أثبت القدرة الفتّاكة للحروب المستندة أساساً إلى التكنولوجيا الحديثة وقدرة الإنسان على إهلاك الحرث والنسل. وما مجازر هيروشيما وناكازاكي إلّا نماذج خالدة في الذاكرة الإنسانية على هذا الضرب من التعاطي المُشين مع الإنسانية. ولم تتمكن الإجراءات القانونية والمعايير العُرفيّة والأخلاقية الطبيعية التي حقّقت نوعاً من النجاح في ما مضى من مقاومة هذا المدّ المتنامي أو الحدّ من تلك الجرائم البشعة. والاهتمام الخاصّ في عصرنا الحاضر بمقولة «حقوق الإنسان» بصورة عامة و«القانون الدولي الإنسانيّ» بصورة خاصّة بهدف التقليل من الكوارث التي تتمخّض عن الحروب والصراعات المختلفة، ينطلق من تلك الحقائق المُرّة والمؤلمة.

وبما أنّ الإسلام دين جامع وشامل لكلّ نواحي الحياة من أجل هداية الناس وسعادتهم، فمن جملة التعاليم المستوعبة لكافّة المجالات التي جاء بها، تحوي نصوصه ومصادره الغنيّة قوانين للحرب وتداعياتها. أضف إلى ذلك، يمكن للأسس والثوابت الإنسانية المستقاة من المصادر الإسلامية التي تتمحور حول القرآن والسُنّة والعترة وما يمكن استحصاله منها في مجال علاقة الإنسان بالله، وعلاقة الإنسان بالطبيعة وبالحكومة، وعلاقات الدول في ما بينها، أن تكون الممهّدة لاستنباط القوانين المختلفة وتدوينها لتنظيم العلاقات الحقوقية؛ فالفقه الإسلامي يصبّ في هذا الإطار.

وضمان التنفيذ هو أحد الأوصاف المقومة للقواعد القانونية[1]؛

(1) كاتوزيان، **مقدمه ى علم حقوق**، طهران، دار شركة الانتشار، 2005 م، ص53.

ففي القوانين الداخلية يستند ضمان التنفيذ بشكل أساس إلى السلطة المُلزمة للدولة، وأما في القانون الدولي ـ حيث يُناط ذلك بالدول المتعدّدة ذات المصالح المختلفة ـ فربّما يشكّل ضمان التنفيذ تحدّياً صارخاً طيلة التاريخ[1]. ونظراً إلى أنّ القانون الدولي الإنسانيّ يتفرّع من القانون الدولي العام، فإنّ الإشكاليات النظرية والعملية لضمان التنفيذ في القانون الدولي بشكل عام قد سرت إلى هذا الفرع أيضاً؛ بل علاوةً على ذلك، ثمّة مشاكل عويصة في خصوص ضمان التنفيذ في القانون الدولي الإنسانيّ، وهو ما يتجلّى أكثر بالالتفات إلى أنّ موضوع هذا القانون وإطاره هو الحرب والنزاعات والصراعات؛ أي أبشع مظاهر التقاطع في المصالح والتعارض في القدرات. من هنا، يتطلب ضمان التنفيذ قوّةً كبيرةً، ومرتكزاً، ومعوّلاً يتمكن من تطبيق مطالبات القانون الدولي في ساحات الصراع الملتهبة.

وفي هذا الإطار، سينصبّ جهدي في بداية هذه الدراسة المختصرة على تعريف بعض المفردات والاصطلاحات الخاصّة وإيضاحها، ثمّ تسليط الضوء في عُجالة وبصورة موجزة على أقسام ضمان التنفيذ في القانون الدولي الإنسانيّ، وبعد ذلك الإشارة إلى الإشكاليات الرئيسة التي تعترض ذلك، ومن ثمّ تقديم رؤى كلّية بشأن ضمان التنفيذ للقانون الدولي الإنسانيّ في الإسلام.

2 ـ وقفة مع المصطلحات:

إنّ التعرّف إلى المصطلحات التي سترافقنا طيلة صفحات هذه

---

(1) انظر: المصدر نفسه؛ نغوين كوك دين وباتريك دية وألن بيليه، **حقوق بين الملل عمومى**، الترجمة الفارسية: حسن حبيبي، طهران، انتشارات اطلاعات، 2003 م، ج1، ص123.

الدراسة سيفضي ـ بلا شكّ ـ إلى إزالة الغموض واللبس والخلط الذي قد يحصل للقارىء؛ وانطلاقاً من ذلك سنحاول تقديم شرح مختصر عن «ضمان التنفيذ» و«القانون الدولي الإنسانيّ».

2 ـ 1. ضمان التنفيذ:

يمثّل ضمان التنفيذ أحد الأوصاف التي يتّصف بها القانون والقواعد القانونية[1]، فقيل في تعريفه: «هو القوة التي يستفاد منها لتطبيق القانون أو حكم المحكمة»[2]. وإذا ما أُجيز لنا الانطلاق من فهمنا لهذا التعريف أمكن اعتبار مفاده كالقانون الداخليّ الذي يستخدم القدر المتيقّن منه في القانون الدولي. وفي هذه الحالة، يكون ضمان التنفيذ في القانون الدولي عبارةً عن القوة المستخدمة على الصعيد الدولي لتنفيذ القوانين أو الأحكام التي تصدرها المحاكم الدولية. بناءً على ذلك، عندما نستخدم كلمة الدولة عند الحديث عن ضمانة التنفيذ[3]، لا ينبغي أن يُعدّ ذلك مصطلحاً خاصاً بالقوانين الداخلية، بل يُعزى ذلك إلى سيطرة مصطلحات القانون الداخلي على مصطلحات القانون الدولي؛ على الأقل في مقامي التدوين والتنظيم. أما أقسام ضمان التنفيذ بالنظر إلى القوانين الداخلية فقد بُيِّنت تحت عناوين مثل: «قانون العقوبات»، و«التنفيذ المباشر للقاعدة القانونية» و«بطلان الأعمال القانونية» و«المسؤولية المدنية»[4].

2 ـ 2. القانون الدولي الإنسانيّ:

القانون الدولي الإنسانيّ عنوانٌ جديدٌ يندرج تحت القانون

---

(1) كاتوزيان، مصدر سابق، ص55.

(2) جعفري لنگرودي، **ترمينولوژی حقوقی**.

(3) انظر: كاتوزيان، مصدر سابق، ص55.

(4) المصدر نفسه: 56؛ وانظر: ص 318 فصاعداً.

الدولي وموضوعه النزاعات المسلّحة والصراعات الدموية، وهدفه التقليل من آلام الحروب وويلاتها وتداعياتها الكارثية. ويترادف هذا العنوان مع «قانون النزاعات المسلّحة»؛ إلّا أنّ شأنه ومنزلته تأكيد الأهداف الإنسانية النبيلة[1]. أما «قانون النزاعات المسلّحة» فقد ذُكر أنه «القانون الذي يُعنى بتنظيم حقوق المتخاصمين، ووظائفهم ولا علاقة له بتاتاً بمسألة اللجوء إلى استخدام القوات المسلّحة؛ فهو يؤكّد أنّ النزاعات المسلّحة ـ مع قطع النظر عن أسبابها ـ تحدث باستمرار؛ لذا يسعى القانون المذكور إلى وضع قيود على الأساليب الحربية بهدف التقليل من الآثار المدمّرة للحروب ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. وفي إطار المساعي المبذولة لتحقيق هذا الهدف المقدّس، ينبغي لقانون النزاعات المسلّحة أن يُحدث توازناً بين متطلبات الدول للقيام بعمليات عسكرية مؤثّرة وبين المصالح الإنسانية الرافضة لتحميل الآلام غير الضرورية للبشر بغية تحقيق الأهداف العسكرية[2]. وقد تمّ تلخيص القواعد الأساس للقانون الدولي الإنسانيّ في الصراعات المسلّحة ـ وفقاً لاتفاقيات جنيف سنة 1949 وبروتوكولَيْها الإضافيين سنة 1977 والتي تشكّل البنية الرئيسة للقانون الدولي الإنسانيّ الحديث[3] ـ في سبعة محاور. ومن أجل أن تكون

---

(1) بيتر وري، **فرهنگك حقوق بين الملل مخاصمات مسلحانه**، ترجمة: سيامك كرم زادة وكتايون حسين نجاد، طهران: جمعية الهلال الأحمر في الجمهورية الإسلامية في إيران، اللجنة الدولية للقانون الدولي الإنساني واللجنة الدولية للصليب الأحمر، 2005 م، قسم المصطلحات، ص76.

(2) أنطونيو ب. وراجرز بل مالرب، **قواعد كاربردى حقوق مخاصمات مسلحانه**، ترجمة: اللجنة الدولية للقانون الدولي الانسان: طهران، انتشارات أمير كبير، 2003 م، ص261.

(3) سكرتارية اللجنة الدولية للقانون الدولي الإنساني، مقتطفات من كتاب: **خدمت وحمايت حقوق بشر دوستانه**، طهران: 2004 م، ص17.

لدينا صورة واضحة عن هذا القانون، ننقل باختصار تلك المحاور:

1 ـ كلّ من تخلّى عن النزاع أو لم يشارك فيه بشكل مباشر يعامل معاملة إنسانيّة تكفل له حقّ العيش المحترم وعدم التعرّض للتمييز والاعتداء الجسدي والنفسي.

2 ـ يمنع قتل أو جرح العدوّ الواقع في الأسر أو من ساهم في إنهاء النزاع بشكل من الأشكال.

3 ـ تقصّي المجروحين والمرضى ورعايتهم يقع على عاتق الطرف الذي يقعون في حوزته، وتشمل هذه الحماية والرعاية الموظفين والتجهيزات الطبية ومعدّات النقل أيضاً والمنشآت المدنية؛ وينبغي احترام المنظمات ذات الصلة الراعية لمثل هذه الأعمال كالصليب الأحمر والهلال الأحمر.

4 ـ يحظى المقاتلون والمدنيون الذي وقعوا في أسر أحد أطراف النزاع بالاحترام الكامل وتُصان حياتهم ومعتقداتهم وحقوقهم الشخصية كذلك. وينبعي الحفاظ عليهم إزاء الأعمال الانتقامية كافّة، كما يحقّ لهم اللقاء بأسرهم وتلقّي معونات الإغاثة.

5 ـ يحقّ لكلّ فرد الحصول على الضمانات القضائية اللازمة، ولا ينبغي تحميل المسؤولية لمن لم يرتكب عملاً ما، كما ـ يجب أن لا يتعرّض أيّ شخص إلى التعذيب الجسدي أو النفسي ولا إلى العقوبات البدنية أو السلوكية الظالمة والمُهينة.

6 ـ لا تمتلك أطراف النزاع وأعضاء القوات المسلّحة الحقّ في اختيار الأساليب والطرق الحربية التي يشاؤوها؛ بناءً عليه يحظر استخدام الأسلحة والأساليب الحربية المفضية إلى آلام شديدة وغير مبرَّرة.

7 ـ بغية الحدّ من استهداف المدنيين وممتلكاتهم، يجب على

أطراف النزاع دائماً التمييز بين العسكريين والمدنيين؛ لذا لا يشرّع الهجوم على الأفراد أو المجتمعات المدنية بتاتاً، وينبغي توجيه الهجمات إلى الأفراد والمجتمعات العسكرية فقط[1].

وعلى الرغم من اختلاف هذه الصورة للقانون الدولي الإنسانيّ عمّا يوجد في المصادر الإسلامية من قوانين تمتدّ في قِدَمها بامتداد تاريخ تشريع أحكام الجهاد، وعلى الرغم من تفاوتها في الفروع والمحتوى والعنوان؛ إلّا أنّه يمكن تتبّع مباني وأسس ومقوّمات ذلك في الفِقه الإسلامي الذي أورد في مناسبات مختلفة مبانيَ كلامية وفلسفيّة بشأن الله والإنسان والطبيعة؛ بل إنّ تشريع القوانين الحربية نفسه ينأى بالحروب عن الدوافع الشخصية والعدائية والتعسفية؛ فعلى سبيل المثال حرّم، الإسلام الحرب في أشهر معيّنة هي الأشهر الحُرُم طبقاً لقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾[2]. ووفقاً للفلسفة والشروط المذكورة في الكتب الفقهية[3]، وضع الإسلام حدوداً وأُطراً قانونية بُحثت في الفِقه الإسلامي من قبيل حرمة إلقاء السمّ، وتجنّب قطع الأشجار، وتحريم إحراق ممتلكات الآخرين، وحظر الإغراق بالماء وما شاكل[4]. كما إنّ القوانين المتصلة ـ «الذِّمام والأمان»[5] ـ تمثّل نماذج أخرى من التاريخ العريق لقوانين النزاعات المسلّحة في الإسلام.

---

(1) الأمانة العامة الوطنية اللجنة للقانون الدولي الانساني في طهران، **القواعد الأساسية لاتفاقيات جنيف 1949 وبرتوكوليها الإضافيين 1977**، ترجمة: هاجر سياه رستمي، 2004 م ص5.

(2) سورة البقرة: الآية 217.

(3) انظر مثلاً: **جواهر الكلام** ج21، ص32.

(4) المصدر نفسه، ص 66 فصاعداً.

(5) المصدر نفسه، ص 92 فصاعداً.

3. بحث أقسام ضمان التنفيذ في القانون الدولي الإنسانيّ العُرفي:

أشرنا سابقاً باختصار إلى إشكاليات وضمان التنفيذ ومعوّقات في القانون الدولي بشكل عام والقانون الدولي الإنسانيّ بشكل خاصّ. وقبل متابعة بحث هذا الموضوع في الإسلام، نتطرّق بدايةً وباختصار وضمن المصادر التي بين أيدينا إلى بحث أقسام ضمان التنفيذ في القانون الدولي الإنسانيّ؛ وسنشير خلال ذلك إلى الإشكاليات والمعوّقات التي تعترض طريق ضمان التنفيذ في إطار الوضع الموجود لهذه القوانين، معتقدين بأنّ هذا العمل سيوفر أرضية أفضل لإثبات لزوم إحداث تحول فيها على أساس النظرية التي يمكن استنباطها في هذا المجال من المصادر الإسلامية. وبإلقاء نظرة كلية، يمكن تقسيم ضمانات التنفيذ؛ وفي هذا الإطار نقلنا سابقاً أقساماً لضمانات التنفيذ بالنظر إلى القوانين الداخلية؛ لكن يجب الالتفات إلى أنّه انطلاقاً من افتقار قواعد القانون الدولي والقانون الدولي الإنسانيّ إلى الدعم اللازم، وما نتج عنه من تحدّيات كبيرة في طريق ضمان تنفيذها[1]؛ فإنّ دوافع دراسة ضمان التنفيذ هنا ومحاولة تقديم أقسام مختلفة بمثابة فتح آفاق جديدة في هذا المجال؛ ليتسنّى التوصّل إلى الأهداف الإنسانية في هذا القانون على أكمل وجه ممكن، بمعزل عن مفاد ذلك إذ يُبحث في محلّه. وهذا هو ما دعانا إلى توخّي ذِكر أقسام من منطلق رؤية أوسع مما هو موجود في أذهان بعض، وفي بعض التفاسير الحقوقية لضمان التنفيذ المستوحاة غالباً من القوانين الداخلية. فعلى سبيل المثال، قد تخرج الالتزامات والمرجحات الأخلاقية في الرؤية الحقوقية الضيّقة إلى ضمان التنفيذ

---

(1) انظر: نغوين كوك دين...، مصدر سابق، ص 145 فصاعداً.

عن دائرة ذلك الضمان؛ لكنّها لن تخرج عنها بحسب الرؤية الحقوقية التي ننطلق منها. ويبدو أنّ تبنّينا لإطلاق تعريف ضمان التنفيذ الذي نُقل مسبقاً عن بعض الحقوقيين يتيح لنا اتخاذ أفق واسع كهذا؛ ولا سيّما في القانون الدولي. وفي ما يلي نحاول استعراض أقسام ضمان التنفيذ مع السعي لكونها مستقاة من المصادر الرئيسة للقانون الدولي الإنسانيّ العُرفي في عصرنا الراهن:

1 ـ **ضمان التنفيذ الوقائي عقب الانتهاك**[1]: ضمان التنفيذ الوقائي يشتمل على التدابير والإجراءات كافّة التي تُتّخذ في سياق المساعدة على تطبيق مفاد القانون الدولي الإنسانيّ؛ أي الإجراءات التعليمية والتدابير المروّجة للمفاد القانوني على صعيد المسؤولين والقادة في ميادين القتال، بمن فيهم الجنود والضباط وضباط الصفّ، أو عامّة الناس، سواءٌ كان ذلك قبل اندلاع النزاع أم في أثنائه. كما إنّ مراقبة الجهات المختصّة بالتنفيذ وإشرافها يُعد من المصاديق الأخرى لهذا القسم. هذا وقد أخذت الدول الأعضاء في اتفاقيات جنيف على عاتقها الترويج لمفاد الاتفاقيات بصورة برامج تعليمية للعسكريين والمدنيين في زمن الحرب والسِلم على حدٍّ سواء حسبما ورد في المادة 47 من اتفاقية جنيف الأولى عام 1949، والمادة 48 من الاتفاقية الثانية، والمادة 27 من الاتفاقية الثالثة، والمادة 144 من الاتفاقية الرابعة، والمادة 83 من البروتوكول الإضافي[2]. كما تعهّد طرفا النزاع وفق المادة 82 من

(1) وهو أمر تأديبي.

(2) شريف عتلم ومحمد ماهر عبد الواحد، موسوعة اتفاقيات القانون الدولي الإنساني، القاهرة، بعثة اللجنة الدولية للصليب الأحمر، 2002 م.

البروتوكول الإضافي الأول بتمكين المستشارين الحقوقيين [في القانون الدولي الإنسانيّ] من تقديم المشورات اللازمة إبّان الصراع إلى القوات العسكرية بشأن التطبيق الصحيح لمفاد الاتفاقيات والبروتوكولات الملحقة[1].

وفي ما يتعلّق بالإشراف يمكن الاستناد إلى المادة الثامنة من الاتفاقيات الأولى وحتى الثالثة، والمادة 9 من الاتفاقية الرابعة، والمادة 5 من البروتوكول الإضافي الأول. والآليّة المقترحة للإشراف هي عبارة عن تشكيل هيئة للحماية والدعم تشمل مندوبين عن بضعة دول محايدة مما يسمّى بالدول الراعية، يقع على عاتقهم الإشراف على التطبيق الصحيح لمفاد القانون الدولي الإنسانيّ طبقاً لمواد مختلفة في الاتفاقيات المذكورة والبروتوكولات الإضافية[2]. وفي حالة عدم تشكيل مثل هذه الهيئة، تقدّم اللجنة الدولية للصليب الأحمر معوناتها إلى الأطراف المتناحرة لتشكيلها[3]. أما القسم الثاني، فهو ضمانات التنفيذ التي تصبح فعّالة حينما ينتهك مفاد القانون الدولي الإنسانيّ، ويمكن أن يطلق على هذ القسم اسم «ضمان التنفيذ الجزائي»؛ ذلك أنّه عبارة عن اتّخاذ سلسلة من العقوبات لانتهاك مواد اتفاقيات القانون الدولي الإنسانيّ وبروتوكولاته الإضافية. وقد تطرّقت إلى هذا الأمر المواد 49 و50 من «اتفاقية جنيف الأولى» عام 1949، 50 و51 من الاتفاقية الثانية، 129 و130 من الاتفاقية الثالثة، 146 و147 من الاتفاقية الرابعة، والمادة 85 من البروتوكول الإضافي الأول[4]؛ فتعهدت

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المادة 2 من البروتوكول الإضافي، المصدر نفسه.

(3) **موسوعة اتفاقيات القانون الدولي الإنساني**، مصدر سابق.

(4) المصدر نفسه.

الدول الأعضاء طبقاً لتلك المواد بإدراج الجرائم المرتكبة في إطار انتهاك بنود الاتفاقيات والبروتوكولات المذكورة في قوانينها الداخلية، وملاحقة المنتهكين للقانون الدولي الإنسانيّ ومقاضاتهم طبقاً للاتفاقيات المذكورة. وقد أُشير في هذه المواد إلى موارد الانتهاك المفرط كقتل العَمْد والتعذيب وغيرها من حالات السلوك اللاإنسانيّ، كما تناول الفصل الرابع من البروتوكول الثاني في اتفاقية لاهاي الثانية المبرمة عام 1954 والمتصلة بحماية الممتلكات الثقافية ضمن المواد 15 حتى 21 المسؤوليات والصلاحيات الجزائية المتعلّقة بانتهاك هذا البرتوكول، إذ إنّه ـ فضلاً عن الحثّ على متابعة الجرائم الداخلية دعماً لمواد البروتوكول ـ أُشير فيه إلى تقصّي الجرائم على أساس المبادىء القابلة للتطبيق في القانون الدولي أيضاً.

2 ـ **ضمان التنفيذ الداخلي والدولي**: يمكن تقسيم ضمان تنفيذ القانون الدولي الإنسانيّ من زاوية أخرى إلى ضمان تنفيذ في القوانين الداخلية للدول وضمانات في القوانين الدولية، كما يمكن استفادة ذلك ممّا ذُكر في القسم الأول؛ ففي القوانين الداخلية يتحقق ضمان التنفيذ بتشريعه في إطار القوانين الداخلية لدولةٍ ما؛ بينما يكون ضمان التنفيذ في القسم الثاني تابعاً لآليّة القانون الدولي. ويمكن مشاهدة كلا القسمين المذكورين ضمن التقرير المتّصل بضمان التنفيذ الجزائي لاحترام القانون الدولي؛ فعلى هذا الأساس، يعتبر تأسيس محكمة دولية جزائية وتشكيل مجلس الأمن الدولي التابع لمنظّمة الأمم المتحدة لمحكمتَي روانـدا ويوغسلافيا السابقة من جملة الإجراءات الدولية التي تصنّف في سياق ضمان التنفيذ في القسم الثاني. ومن ناحية أخرى، يدرج إقرار القوانين الداخلية الرامية إلى معاقبة منتهكي

القانون الدولي الإنسانيّ في عدد من الدول نحو أستراليا وبلجيكا وكندا وألمانيا في القسم الأول[1].

وقد تعرّض التقرير المذكور للمسيرة التاريخية إلى اعتماد ذلك في القوانين الداخلية في إيران بهدف ضمان احترام القانون الدولي الإنسانيّ، كما أُشير إلى التحديّات التي تواجه توقيع إيران على قانون المحكمة الجنائية الدولية، ومسيرة صياغة القوانين الداخلية في هذا المجال[2].

3 ـ **ضمان التنفيذ الحقوقي وغير الحقوقي**: المُراد من ضمان التنفيذ الحقوقي هو تلك الفئة من الضمانات الواردة في القوانين والمعاهدات الدولية بصورة خاصّة؛ وغير الحقوقي هو تلك الفئة التي تنتج لنا التعريف السابق لضمان التنفيذ على أساس معيار خاصّ، ومن الممكن إدراج الاستناد إلى القواعد الأخلاقية والتحرّكات والإجراءات السياسية والاقتصادية، بل حتّى العسكرية ضمن هذه الفئة؛ كما يمكن عدّ التعويل على المفاهيم المعنوية والإيمان الديني للأفراد في إطار الفئة ذاتها. ويمكن رؤية أصل هذا التقسيم في بعض الأقوال والكتابات في دائرة القوانين العُرفيّة. من هنا، بإمكاننا الحديث عن «الواجب الأخلاقي» و«النشاط السياسي» إلى جانب «الواجب القانوني»[3] على هذا الأساس.

مضافاً إلى ذلك، حينما يتحدّث بعض الخبراء عن جرد أقسام

---

(1) **رعايت حقوق بشر دوستانه**، ترجمة: اللجنة الوطنية للقانون الدولي الإنساني مقدمة محمد طاهر الكنعاني، ص10.

(2) المصدر نفسه، ص13 ـ 20.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص43 ـ 44.

ضمان التنفيذ على الصعيد الدولي، يذكر «ضمان التنفيذ الأخلاقي» نظير اعتذار الدولة المعتدية إلى الدولة المُعتدى عليها، و«ضمان التنفيذ الاقتصادي» من قبيل الحظر الاقتصادي، و«ضمان التنفيذ السياسي» نحو نشر الوثائق التي تكشف عن انتهاك القانون الدولي وغير ذلك[1]، وهو ما يمكن أن يجري في دائرة القانون الدولي الإنسانيّ أيضاً.

الإشكاليات والتحديات

على الرغم من وجود المعاهدات الدولية الكثيرة المؤكّدة على الجوانب المختلفة من القانون الدولي الإنسانيّ واحتوائها طرق متعدّدة لضمان التنفيذ، نجد أنفسنا وللأسف الشديد أمام أنواع من الانتهاك الصارخ لتلك القوانين في عالمنا الراهن، والشواهد الحيّة على ذلك التي تحولّت إلى مشهد يومي هي الكوارث المروّعة التي تحدث في فلسطين والعراق وأفغانستان، والمجال هنا لا يتّسع لبسط الكلام في ذلك، ومن المستبعد أن لا يكون القارىء الكريم على دراية بما يحصل.

وهنا يحقّ التساؤل: لمَ يحصل كلّ ذلك؟ وهل ثمّة نقص في المعاهدات والنصوص القانونية والحقوقية المبيِّنة لموارد انتهاك القانون الدولي الإنسانيّ، أم أنّ الإشكال الأساس يكمن في التطبيق وضمان التنفيذ؟ إنّ إلقاء نظرة إلى الكمّ الهائل من المعاهدات الدولية المشتملة على الاتفاقيات والبروتوكولات في هذا المجال، يثبت أنه ليس ثمّة حاجة إلى إبرام معاهدات واتفاقيات جديدة على

---

(1) الدكتور محمد رضا ضيائي بيگدلي، **حقوق بين الملل عمومى**، طهران، كنج دانش، 2004 م، ص14.

المستوى الداخلي والدولي أو تغيير نصوصها أكثر من الحاجة إلى آليّة مناسبة لتطبيقها؛ فالإشكاليات الجوهرية ترتبط بالتطبيق وضمان التنفيذ لا أكثر. وعلى أي حال، نستعرض في ما يلي أهم الإشكاليات والتحدّيات التي تعترض سبيل العالم اليوم من وجهة نظرنا طبعاً؛ ليتسنّى في ضوئها التمهيد لطرح آراء جديدة في هذا المضمار:

1 ـ **عدم تشكيل دول داعمة إلّا في موارد نادرة:** أحد الأنظمة المقترحة في «اتفاقيات جنيف» لسنة 1949 وبروتوكولاتها الإضافية لضمان تنفيذ القانون الدولي الإنسانيّ ـ كما مرّ سابقاً ـ هي تشكيل دول داعمة في هذا المجال؛ غير أنّ نظاماً كهذا لم يتشكّل إلى الآن إلّا في موارد نادرة رغم نشوب حروب عدّة. أضف إلى ذلك، أنّه حتى في الموارد النادرة التي تمّ تشكيله فيها لم يستطع أداء مهامّه كما يُرجى لها[1].

ومما لا شكّ فيه أنّ عدم تشكيل مثل هذا النظام معلول لجملة من الأسباب؛ مثل: حرص الدول المختلفة على المحافظة على علاقاتها السياسية بالدول المتصارعة، وسرعة وقوع بعض الحروب، وتعذّر العثور على دول تحظى بقبول الطرفين المتخاصمين من جهة وتتمكن من أداء مهام الدول الداعمة من جهة أخرى[2]. ولا بدّ من الالتفات إلى أنّه على الرغم من تدخّل بعض المنّظمات كالصليب الأحمر في تطبيق مفاد القانون الدولي الإنسانيّ والإشراف عليه؛

---

(1) مفيد شهاب، **دراسات في القانون الدولي الإنساني**، القاهرة، دار المستقبل العربي، 2000 م؛ مقالة «**نحو إنفاذ القانون الدولي الإنساني**»، إيف ساندو، ص 525.

(2) المصدر نفسه، ص 526.

لكن لا يَخفى تأثير الدول الكبرى بما لديها من قدرة وإمكانيات هائلة. بناءً على ذلك، يفضي عدم تشكيل مجموعات دولية داعمة للقانون الدولي الإنسانيّ إلى افتقار هذا القانون إلى ركيزة قوية من ناحية ضمان التنفيذ في بُعد الإشراف والتطبيق المباشر؛ فنظام الدول الداعمة في الحقيقة بمثابة تدبير لسدّ النقص الأساس في ضمان تنفيذ القانون الدولي، ولا سيَّما القانون الدولي الإنسانيّ على وجه التحديد، وهذا النقص ينشأ ـ كما أشرنا سابقاً ـ من الاعتماد على قوة الدولة التي يفترض توفرها في القوانين الداخليّة؛ فقانون الدول الداعمة إنما يبغي ربط القانون الدولي الإنسانيّ بقوة الدول لسدّ تلك الخَلّة.

2 ـ **عدم ترتب الجزاء المناسب**: على الرغم من أخذ ضمان التنفيذ الجزائي بالحسبان كما ذكرنا آنفاً؛ بيد أنّه لم يلقَ الأهمّية الكافية من الناحية العملية. فما عدا الضمان الجزائي الداخلي الذي يقع تحت تأثير المصالح والسياسات الداخلية لكل دولة طبعاً، لم يتسنّ إجراء الضمان الجزائي الخارجي أيضاً إلّا في موارد معدودة جداً[1].

3 ـ **علمانية القانون الدولي الإنساني**: إنّ مراجعةً لمضمون القانون الدولي الإنسانيّ وتاريخه الذي وُلد في حجر القانون الدولي المعاصر تكشف بوضوح عن عدم تقيّده وركونه إلى الإيمان والتديّن؛ فالقانون الدولي بلحاظه التاريخي يرتكز في كافّة فروعه، ولا سيَّما حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنسانيّ، إلى أسس القوانين الطبيعية، وبخاصّة الوضعيّة والإرادية منها؛ فاتّخذ طابعاً غير دينيّ لا سيّما في زمن الفقيه القانوني غروسيوس[2]

(1) انظر في هذا المجال أيضاً: المصدر نفسه، ص 534.

(2) 1583 ـ 1645م.

خلافاً لأسلافه المتدينين من قبيل سان توماس[1].

والسؤال المتبادر هنا هو: ما تأثير علمانية القانون الدولي الإنسانيّ على ضمان تنفيذه؟ إنّ من دواعي الأسف أن الفرصة هنا لا تسمح بخوض غمار هذا الموضوع الحيوي بالتفصيل، وكلّ ما نستطيع فعله هو بيان رؤيتنا باختصار. ويبدو أنّ علينا بدايةً الفصل بين موضوعين وتحديد دائرتين، الأولى: دائرة من يحتاجون إلى الإغاثة أو من تطالهم حماية القانون الدولي الإنسانيّ؛ والثانية دائرة المسعفين أو الموظّفين المكلّفين بإجراء مفاد هذا القانون. ولحاظ عنصر الدين والإيمان الدينيّ وعدم لحاظه في كلّ من هاتين الدائرتين ذو تأثير متفاوت على سريان القانون الدولي الإنسانيّ من الناحية العملية، وربما يفرز حكماً متفاوتاً أيضاً. وإذا ما كان عدم لحاظ الدين والإيمان ـ كما هو الحال في العِرق واللون وغيرهما ـ مطلوباً في دائرة المُغاثين، وهو كذلك؛ فليس من الضروري أن يكون كذلك في دائرة المُسعفين؛ لكنّ الخلط بين هاتين الدائرتين أسفر عن سريان عقلانية عدم لحاظ الدين والإيمان في دائرة المغاثين إلى الدائرة الثانية، وبالتالي حذف هذا العنصر من القانون الدولي الإنسانيّ العُرفي نهائياً. ولم يتوقف هذا الخلط المُضرّ عند حدود القانون الدولي الإنسانيّ العُرفي الذي تكوّن تاريخياً واستمرّت فصوله، بل هذا هو الواقع المؤسف في الدائرة الواسعة لحقوق الإنسان أيضاً. ولا يراد هنا دراسة أحقّية الدين وإثباته، كما لا نروم افتراضه موجوداً في هذا البحث، بل الهدف هو الاهتمام بكفاءة الدين والإيمان الديني وأدائه في تطبيق مفاد القانون الدولي الإنسانيّ. من هنا، يتعيّن على العقلاء والمفكرين والمنظّرين للقانون الدولي

---

(1) انظر: نغوين كوك دين و. . .، مصدر سابق، ص 77 ـ 78 و156.

الإنسانيّ العُرفي في العالم الخروج عن إطار الدائرة الضيّقة لنبذ الدين، وعليهم إعادة قراءة التعليمات الدينية في التنظير للقانون الدولي الإنسانيّ من جهة، وبحث دور الإيمان الديني في تطبيق القانون المذكور من جهة أخرى. وتتسنّى إعادة القراءة المُشار إليها من خلال التمعّن العميق في تداعيات الخلط المذكور.

وبشكل عام، يعدُّ احترام القانون الدولي الإنسانيّ في الحرب والصراع ـ حيث يمثّلان نطاق تطبيق هذا القانون ـ عملاً شاقّاً للغاية؛ فصعوبة هذا الموقف تتجسّد لطرفي النزاع اللذين يسعيان إلى تضييق الخناق بشكل متبادل بغية تحقيق النصر، وللعناصر غير المشاركة في النزاع التي ينبغي لها أخذ احتمال كافّة المخاطر المحيطة بها بالحسبان أيضاً؛ وعلى هذا الأساس، فإنّ التغلّب على تلك الصعوبات يتطلّب دوافع قوية وعملاً جبّاراً. وعلى فرض أنّ الأطراف المتناحرة تمتلك من الدوافع القوية لبدء الحرب ومواصلتها ما يجعلها تضحّي بأرواحها وأموالها وممتلكاتها، فهل يُجدي حينئذٍ التعليم والإشراف والتوعد بالعقاب وما شاكل مما أُدرج في القانون الدولي الإنسانيّ العُرفي كضمان للتنفيذ، وهل يكفي ذلك لكبح جماح دوافع الحرب والنصر؟ كلا؛ بل حتى الدوافع الأخلاقية تفقد رمقها وتتلاشى بسهولة في مثل هذه المواقف إن لم تكن تنهل من مبدإٍ محكم.

4 ـ إطلالة على ضمان تنفيذ القانون الدولي الإنسانيّ في الإسلام:

بعد رسم أُطر ضمان التنفيذ في القانون الدولي الإنسانيّ وتصوير الإشكاليات التي تعترضه، سنحاول استعراض جملة من النقاط على ضوء المصادر الإسلامية في هذا المجال:

أ ـ لم يظهر القانون الدولي في النصوص والمصادر الإسلامية بشكل اتفاقية أو معاهدة أو بروتوكول كما إنّ القوانين

الداخلية لم تُصَغْ بصورة قانون حسب الاصطلاح الحقوقي؛ لكن يمكن استفادة الخطوط العريضة من المصادر الإسلامية في هذا المجال، إذ يمكن لها أن تشكّل رافداً نظرياً ومبدئياً لقواعد القوانين الداخلية والقانون الدولي. أما أدلّة ذلك وكيفيّته فهما مذكورتان في محلّهما[1].

ب- بالنظر إلى الإشكاليات والتحديات التي تواجه ضمان تنفيذ قواعد القانون الدولي الإنسانيّ المذكورة آنفاً، يبدو أنّ الإسلام يمتلك فكراً ونظرية محورية للتخلّص منها؛ فالإشكاليات تصنّف ضمن محورين:

الأول: عدم دعم القانون الدولي بصورة عامّة والقانون الدولي الإنسانيّ بصورة خاصّة من قِبَل قوة دولية ذات هيبة كما في القوانين الداخلية؛ حتى إنّ ضمان التنفيذ الجزائي لن يبلغ أهدافه وتطلعاته ما لم يتمتّع بدعم وحماية قوة قاهرة.

الثاني: افتقار المسؤولين عن تطبيق تلك القوانين إلى الدوافع الإيمانية والمعنوية اللازمة لأداء واجبهم على ما يُرام.

والإسلام وضع حلولاً وآليّاتٍ مناسبةً لكلا المحورين؛ أما في ما يتعلّق بالمحور الثاني، فتوجد دراساتٍ ومقالاتٍ عدّة في هذا المجال[2]، ومن المفترض بهذه المقالة أن تختصر ما أمكن

---

(1) انظر: سيف الله صرّامي، **منابع قانون گزارى در حکومت اسلامى**، قم، بوستان كتاب، 2003 م.

(2) نحو: زيد عبد الكريم الزيد، **القانون الدولي الإنساني في الإسلام**، الصليب الأحمر الدولي، 2004 م/ 1425، ص20 ـ 30؛ وعبد الغني عبد الحميد محمود، **ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني والشريعة الإسلامية**، القاهرة، البعثة الدولية للصليب الأحمر، 2000 م، ص7 ـ 10.

ذلك، لذا سنطوي صفحاً عن هذا المحور؛ وإن بدا أنّ تلك البحوث والتحاليل الموجودة بحاجة إلى مزيد من التعميق وسبر أغوار النصوص الإسلامية. وأما في ما يتعلق بالمحور الأول، فتوجد تعاليم قيّمة في الدين الإسلامي الحنيف؛ ولا سيّما الرؤى الإمامية القويمة لرفد هذه القوانين، والنظرية الأساس التي تتطلع لها هذه المقالة هي ضمان تنفيذ القانون الدولي الإنسانيّ في الإسلام على أساس هذا المحور وتلك التعاليم؛ لذا سنسعى في ما تبقّى منها إلى تسليط الضوء على الرؤية المذكورة.

ج ـ إنّ رسالة الإسلام الأولى تتمثّل في هداية قاطبة كافّة في جميع بقاع العالم وفي كلّ الأزمنة؛ إذ إنّ الإسلام دين عالمي وأزلي وخاتم الأديان السماوية. وهذه الدراسة غير مُعدّة لإثبات هذا المعنى واستنطاق الأدلّة العقلية والنقلية على ذلك؛ إلّا أنّ أحد طرق إثبات هذا الأمر هو مطالعة النصوص الإسلامية من القرآن الكريم والسُنّة الشريفة ليتّضح من خلال ذلك السياقات الإسلامية لهداية البشر من دون التقيّد بزمان أو مكان. ومن ذلك، فضلاً عن التأكيد على الجوانب المعنوية والدواعي الإيمانية في موضوع ضمان تنفيذ القانون الدولي الإنسانيّ التي من شأنها أن تجعل الإنسان يرى نفسه في أفق أوسع من الحياة الدنيوية فينزع إلى الحياة الأبدية الأخروية؛ يشدّد الإسلام على نظرية الحكومة العالمية، ولا بدّ من دراسة هذه النظرية برحابة صدر وفراغ بال. ومن المؤسف أنه حينما يتمّ التحدّث عن الحكومة العالمية في الإسلام، تقفز إلى بعض الأذهان صورة الإمبراطوريات الدينية المألوفة في التاريخ البشريّ بصورة عامة وتاريخ الإسلام الممتد إلى أربعة عشر قرناً خلت

بصورة خاصّة؛ لكن يجب القول: إنه لم تتشكل أيّ حكومة عالمية إسلامية مشروعة حسب الفكر الإمامي الأصيل إلى الآن؛ ومن المتوقع أن يحدث ذلك في إطار النظرية المهدويّة.

د ـ ولئلا تذهب أذهان القرّاء الكرام بعيداً وتستوحش قلوبهم من طرح النظرية المهدويّة، من المناسب لنا التأمّل والتمعن في العلاقة التي تحكم عالمنا الراهن (الناتجة ضرورة تبلور المؤسّسات الدولية)؛ فقوام تشكيل تلك المؤسّسات ـ مع قطع النظر عن الأفكار الغالبة عليها وأدائها وقدرتها على تحقيق أهدافها المنشودة ـ حصيلة لتجربة مريرة، ما كانت لتتأتّى لولا دفع ضريبة باهظة وخوض قرون من الحروب والدمار وسفك الدماء؛ ولا سيَّما عقب حربين عالميتين مدمّرتين. وهذا المعنى يشمل المؤسسات المُعدّة للمحافظة على السلام وحماية ضحايا الحرب، والمؤسسات التي تأخذ على عاتقها المحافظة على المصالح الجماعية للبشر في العالم من قبيل البيئة وسلامة الأغذية وما شاكل. والأسئلة المتبادرة إلى الأذهان هي: ما علاقة تلك المؤسسات بما تتكفل من مسؤوليات وصلاحيات بالحكومة؟ أوَلا تناط تلك المهام والصلاحيات في دولةٍ ما بالحكومة غالباً؟ وعليه، ألا يُعدّ تشكيل مؤسسات كهذه في العالم خطوةً باتجاه نوع من الحكومة العالمية؟

أما موضوع طبيعة السلطة في مثل تلك الحكومة وكيف ينبغي أن تكون، وواقع الأسس النظرية ومضمون النصوص التي تعمل بموجبه تلك المؤسسات أو التي ينبغي لها أن تعمل طبقها فهي أمور أخرى يجب التطرّق إليها وتحليلها في محلّها بالتفصيل؛ فالغرض هنا إثبات

أنّ التجارب البشرية المتأتّية من التضحية بالأرواح والأموال وإهلاك الحرث والنسل لملايين البشر، توصّلت إلى أنّ الرهان على الحكومات الداخلية لتنظيم الحياة الاجتماعية وحده رهان خاسر وغير كافٍ؛ فتنظيم المجتمع الإنسانيّ من دون إدارة كهذه يعاني النقص ويواجه أزمات حادّة وإشكاليات كبيرة.

هـ ـ إذا ما فُسّرت تطلعات الحكومة العالمية قبل عصرنا الراهن ـ أي عصر تشكيل المؤسسات العالمية المتعدّدة ـ بتشكيل إمبراطوريات مستبدّة ومتقومة بغلبة فئة من الناس على الآخرين، يمكن أن تقفز إلى الأذهان لتثبت وجوه صحتها وضرورتها في عصرنا الراهن. وصحيح أنّ البشر قد دنا أوان بلوغهم الفكري من أصل تشكيل الحكومة العالمية في العصر الحالي؛ لكن يجب أن يبلغوا مرحلة من البلوغ الفكري الذي يؤهلهم لإدراك مصالح الحكومة ومنافعها، أو فقل: الإدارة العالمية، وتجنّب مضارّها ومخاطرها. ويبدو أن هذه الدراسة المختصرة لا تتّسع لأكثر من ذلك ولا لبحث الإجابة عن الأسئلة المطروحة في هذا المجال، على أمل أن يكون طرح أساس هذه الرؤية مدخلاً إلى دراسة وتحليل عميق وموثّق ومتكامل.

وأما النتيجة التي يمكن التوصّل إليها إجمالاً فهي: أنّ الإسلام في مقام تنفيذ القانون الدولي بصورة عامة والقانون الدولي الإنسانيّ على وجه التحديد لم يكتفِ بضخّ الدوافع الإيمانية والإلٰهية التي يُتوقّع صدورها من الأديان الإلٰهيّة كافّة فحسب، بل إنه يأخذ بالحسبان فكرة نوع من الإدارة العالمية التي تؤمّن ضمان تنفيذ القانون الدولي بقوة مدروسة، وهذه هي الطريقة التي يركن إليها الإسلام في مجال القوانين الداخلية أيضاً.

المصادر

1 ـ كاتوزيان، **مقدمهء علم حقوق**، طهران، دار شركة الانتشار، 2005م.

2 ـ نغويَن كوك دين وباتريك ديَية وألن بيليه، **حقوق بين الملل عمومى**، ترجمة وملحقات: حسن حبيبي، طهران، انتشارات إطلاعات، 2003 م، ج 1.

3 ـ محمد جعفر جعفري لنكرودي، **ترمينو لوژى حقوقى**، طهران، دار كنج دانش، 1999م.

4 ـ بينر وري، **فرهنگ حقوق بين الملل مخاصمات مسلحانه**، ترجمة: سيامك كرم زادة وكتايون حسين نجاد، طهران، جمعية الهلال الأحمر في الجمهورية الإسلامية في إيران، اللجنة الدولية للقانون الدولي الإنسانيّ واللجنة الدولية للصليب الأحمر، 2005م.

5 ـ أنطونيو ب. وراجرز بل مالرب، **قواعد كاربردى حقوق مخاصمات مسلحانه**، ترجمة: اللجنة الدولية للقانون الدولي الإنسانيّ، طهران، انتشارات أمير كبير، 2003م.

6 ـ سكرتارية اللجنة الوطنية للقانون الدولي الإنسانيّ، مقتطفات من كتاب **خدمت ورعايت حقوق بشر دوستانه**، طهران، 2004م.

7 ـ **القواعد الأساسيّة لاتفاقيات جنيف 1949 وبرتوكولَيْها الإضافيين 1977**، ترجمة: هاجر سياه رستمي، طهران، 2004م.

8 ـ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1987م.

9 ـ شريف عتلم ومحمد ماهر عبد الواحد، **موسوعة اتفاقيات القانون الدولي الإنسانيّ**، القاهرة، بعثة اللجنة الدولية للصليب الأحمر، 2002م.

10 ـ **رعايت حقوق بشر دوستانه**، ترجمة: سكرتارية اللجنة الدولية للقانون الدولي الإنسانيّ، 2004م.

11 ـ محمد رضا ضيائي بيغدلي، **حقوق بين الملل عمومى**، طهران، كنج دانش، 2004م.

12 ـ **دراسات في القانون الدولي الإنسانيّ**، تقديم: مفيد شهاب، القاهرة، دار المستقبل العربي، 2005م.

13 ـ زيد بن عبد الكريم الزيد، **القانون الدولي الإنسانيّ في الإسلام**، الصليب الأحمر الدولي، 2004م.

14 ـ عبد الغني عبد الحميد محمود، **ضحايا النزاعات المسلّحة في القانون الدولي الإنسانيّ والشريعة الإسلامية**، القاهرة، البعثة الدولية للصليب الأحمر، 2000م.

15 ـ سيف الله صرّامي، **منابع قانون گذارى در حكومت اسلامي**، قُمّ، بوستان كتاب، 2003م.

حماية الإنسان والإنسانية غاية الالتزام في القانون الدولي الإنساني

ناصر قربان نيا

تعريب: رعد الحجاج

المقدّمة

تشكّل الحماية محور معاهدات القانون الدولي الإنساني، وهي القاسم المشترك بينها والذي يميّزها عن بقيّة المعاهدات التي تهدف أساساً إلى حماية الإنسان والحقوق الأساسية للأفراد؛ فمحور هذه المعاهدات وأساسها هما حماية حقوق الفرد أمام الخرق المحتمل من قِبَل الدولة أو الأفراد الآخرين أو الحكومات الأخرى. كما تُعَدُّ الاعتبارات الإنسانية أيضاً الركيزة الأساس لجميع قواعد منظومة القانون الدولي الإنساني وضوابطها.

وفي معرض توضيحه لهذه الميزة المحورية من معاهدات القانون الإنساني يرى ماتيو كرافن أنّ هذه الميزة لا تخصّ هذه المعاهدات فقط بل إنّ المعاهدات الإنسانية تتمتع هي الأخرى بمثل هذه الخصوصية[1].

(1) Craven, Matthew (2000), «**Legal Differentiation and the Concept of the**=

أكثر الخصائص محورية في المعاهدات الإنسانية هي حماية كيان الأشخاص في أثناء الصراع المسلّح.

هذه الميزة أوصلت المحكمة الأميركية المعنيّة بحقوق الإنسان - قبل لجنة حقوق الإنسان - إلى نتيجة مفادها أن معاهدات حقوق الإنسان لا تخضع للأسس والمبادئ التي تقوم عليها سائر المعاهدات السائدة بين الحكومات والتي ترتكز على مبدإ المقابلة بالمِثْل.

استناداً إلى الرأي الاستشاري للمحكمة فإن معاهدات حقوق الإنسان الجديدة - بشكل عام - والمعاهدة الأميركية لحقوق الإنسان - بشكل خاص - لا تُعتَبَر من ضمن المعاهدات متعدّدة الأطراف المألوفة والتي تُصاغ لتنال الحكومات الأعضاء حقوقها ومصالحها المتبادلة، بل إن موضوع هذه المعاهدات وهدفها هما صون الحقوق الأساس للأشخاص من دون الاكثرات بجنسيتهم أمام دولهم والدول الأعضاء الأُخرى.

وبإقرار معاهدات حقوق الإنسان فإن الحكومات تسلّم نفسها لمنظومة قانونية تأخذ على عاتقها - من أجل الصالح العام - جملةً من الالتزامات ليست إزاء بقيّة البلدان بل إزاء الأشخاص الذين يعيشون تحت مظلتها[1].

ويبدو أن البند الخامس من المادة الستين لمعاهدة فيينا لعام 1969 حول قانون المعاهدات، قد استثنى المعاهدات ذات الطابع الإنسانيّ من الدخول في عداد الضوابط الخاصة بالتعليق لأن

= **Human Rights Treaty in International Law»**, European Journal of International Law, Vol 11, No 3, p 495.

(1) Inter-American Court of Human Rights, Advisory Opinion of 24 September 1982, Doc 2/82, Series A, No 2, Para 30.

جوهرها هو الحماية وليس التبادل والمعاملة بالمِثْل.

وفي سياق النزاع المسلّح؛ فعلى الرغم من أن بعضاً يعتبر أن فكرة أنسنة الحرب[1] هي فكرة مستحيلة، إلّا أنه ينبغي النظر بتفاؤل وإيجابية إلى ضوابط القانون الدولي الإنساني؛ ذلك لأنها وضعت إلى حدٍّ ما ولو بأسلوب ضعيف بعض القيود على أداء الحكومات الوحشي توحي إلى الرغبة في إقحام الجانب الإنسانيّ إلى ساحة الحرب. ومع أنَّ هذا الإقحام قد يبطئ بعض القضايا مثل القرار الذاتي[2]، والتنفيذ الذاتي[3]، والتفسير الذاتي[4] ـ وهي الأمور التي تواجهها جميع فروع القانون الدولي بشكلٍ ما ـ إلّا أنَّ الحركة نحو التكامل قائمة على قدم وساق.

من الواضح أنّ الحرب من حيث المبدإ هي ظاهرة غير إنسانية إلّا في الحالات المشروعة. ولكن اليوم وحيث تتنامى هذه الظاهرة غير الإنسانية يوماً بعد آخر وتتسع رقعتها، فما من سبيل سوى تقييد أدواتها وأهدافها[5]، وهذا ما توصلت إليه البشرية المعاصرة في ظل هداية الهُداة والمربّين والحكماء وعلى رأسهم رُسُل الله وأنبيائه بحيث تنبّهت لقُبح الحرب، وحُسن السلم، والهدوء فنبذت الحرب ورفضتها وفكّرت في خفض عدد الضحايا في الاشتباكات المسلّحة والتقليل من معاناة الأشخاص في الحرب.

---

(1) Humanize War.

(2) Auto-Decision.

(3) Auto-Enforcement.

(4) Auto-Interpretation.

(5) Tomuschat, Christian (1986), «**Ethos, Ethics and Morality in International Relations**», in **Encyclopedia of Public International Law**, Vol 9, North-Holland, p 132.

وإذا استطاع القانون الدولي الإنساني في بعض الحالات أن يعرض سيادة الأخلاق والمبادئ الإنسانية في الصراعات ويقلل شيئاً ما من معاناة المتنازعين في الحرب، فإن قواعده ستؤدّي رسالتها على الرّغم من المشاكل الجمّة التي تنجم عن الحروب؛ فالجانب الإنسانيّ من قانون الحرب يتعذّر عليه - من دون شك - رفع الممارسات الوحشية بشكل كامل؛ ولكن في وسعه أن يقلل من الظلم والغطرسة والقسوة كما هو الحال بالنسبة إلى المنظومة الدولية لحقوق الإنسان والتي تعجز عن التصدّي الكامل لمختلف أنماط الظلم والاضطهاد والطغيان والاعتداء على حقوق الناس وهي تمضي قُدُماً إلى الأمام في طريقها التكاملي بهذا الأسلوب فقط.

أهم مبادئ الحماية في القانون الدولي الإنساني

من خلال استعراض أهم مبادئ القانون الدولي الإنساني يتضح لنا جليّاً كيف أن حماية الإنسان والإنسانية أضحت الركيزة النهائية للالتزام بهذه المنظومة.

البند الأول: النهي عن توخّي الأهداف والأساليب غير الإنسانية:

تتعلّق إحدى القضايا الهامّة في الحروب بأسلوب الحرب؛ وفي هذا المضمار فإنّ موضوع أهداف الحرب يحظى بأهمّية خاصّة.

ينصّ البند الثالث من مقدّمة بيان «سان بطرسبورغ» لعام 1868 على أنّ الهدف المشروع الوحيد في الحروب هو إضعاف القوات العسكرية للعدوّ[1]. وينصّ البند الحادي عشر منها على أنّه: يجب إقامة مصالحة بين ضروريات الحرب وبين المبادئ الإنسانية. ومن

(1) Roberts, A. and Guelff, R. (eds.) (1982), «**Documents on the Laws of War**», Oxford, Clarendon.

القضايا الأخرى التي تحظى بأهمّية خاصّة في الحروب موضوع تمييز الأهداف التي يمكن شنّ هجوم ضدّها وتحديدها والتفريق بينها وبين المحظور منها، واعتبار عدم التمييز أمراً غير إنساني وغير أخلاقي بشكل كامل. وعلاوةً على المناطق المدنية والمحايدة، فإن المادة الستين من البروتوكول الأول تُعدّد المناطق التي يُمنَع استهدافها؛ كما إن بعض مواد البروتوكول الأول قد منعت بعض الأعمال غير الإنسانية.

تنصّ المادة الأربعون على أنّه: يُمنَع إصدار الأوامر بالهجوم بالشكل الذي يُذكَر فيه (يجب أن لا تنجو أيَّ دابّة من هذه المعركة). كما ينهى البند الأول من المادة الرابعة في البروتوكول الثاني بشكل مؤكد عن إصدار الأوامر التي تقول (لا ترحموا أيّ دابّة). كما تحظر هذه المادة الأوامر التي تقضي بأنه (يجب أن لا يبقى أحد حيّاً). إنَّ أحد السُبُل التي تُعشِشُ في مخيّلة العدوّ من أجل التغلّب على خصمه هو فرض الحصار عليه وتجويعه. لذلكّ فإنّ المادة 23 من البروتوكول اتخذت بعض التدابير لفرض القيود والحيلولة دون حصول هذا الأمر؛ كما أوردت المادة 54 ضوابط تحول دون انتشار القحط كأسلوب من أساليب الحرب.

البند الثاني: مبدأ التميز وسلامة غير المقاتلين

أحد المبادئ الإنسانية في قانون الحرب هو التمييز بين العسكريين والمدنيين وأن لا يتعرض المدنيون لهجوم. لا يعتبر التمييز بين المقاتلين والأشخاص العاديين موضوعاً قديماً في تاريخ الحروب. فمفهوم الحرب؛ حتى القرون الوسطى ـ على أقل تقدير ـ كان يعني أنّ جميع سكان بلد العدوّ سواسية ويجب التعاطي معهم بأسلوب واحد. إلّا أنّ مقدّمة إعلان «سان بطرسبورغ» لعام 1868

نصّت على ما يلي: الهدف المشروع في الحرب هو إضعاف القوات المسلّحة للعدوّ ليس إلّا.

وبعدها تمّ التركيز شيئاً فشيئاً على مبدإ التمييز أو مبدإ سلامة غير المقاتلين وتنامى بالتدريج أكثر فأكثر. وقد تقبلت قوانين لاهاي لعامَي 1899 و1907 بشكل بدائي وناقص موضوع حماية الأشخاص العاديين. إلّا أنّ «معاهدة جنيف الرابعة» ميّزت بوضوح بين الأشخاص العاديين والعسكريين؛ كما إنّ البروتوكول الأول لعام 1977 (المادة 48) عمّم بشكل بارز كيفية حماية الأشخاص العاديين ومداه وأكدّ اعتبار أنّ كل من لم يثبت كونه مقاتلاً فهو شخص عادي[1]، كما نصّ البروتوكول الثاني على حماية الأشخاص العاديين، واعتبرت المادة الثالثة عشر منه أن شنّ عمليات عسكرية ضدّ الأشخاص العاديين هو أمر ممنوع.

وقد أكّدت المحكمة الدولية في رأيها الاستشاري لعام 1996 على أنّ الحكومات لا يحقّ لها استهداف المدنيين، وبالتالي فإنها يجب أن لا تستخدم أسلحةً غير قادرة على التفريق بين الأهداف العسكرية وتلك المدنية[2] وقد اعتبر القاضي بجاوي أنّ مبدأ التمييز وحظر استخدام الأسلحة التي لا تميّز بين الأهداف العسكرية والمدنية هو جزء من القواعد الآمرة في القانون الدولي[3].

---

(1) Ipsen, Knut (1995), «**Combatants and Non-Combatants**», in Fleck, D. (ed.), **The Handbook of Humanitarian Law in Armed Conflicts**, Oxford University Press, p 92.

(2) International Court of Justice, «**Legality of the Threat or Use of Nuclear Weapons**», Advisory Opinion of 8 July 1996, Para 78.

(3) Ibid, **Declaration of President Bedjaoui**, Para 21.

إنَّ الموضوعات التي تُصان من الهجمات تشتمل على قسمين رئيسين: الأشخاص والأماكن؛ فالأماكن التي تعتبر ضروريّةً لبقاء الأشخاص العاديين كالأبنية الخاصّة بالمياه والمشافي وما شاكلها تشملها الحصانة. وعلى الرغم من أنّ صون الأموال والحاجيات المدنية أمر مهمّ وقيّم بحدّ ذاته، إلّا أن الأهمّ في هذا المضمار هو توفير الحماية للإنسان. من هذا المنطلق، فإن الأماكن التي تُعتبر ضرورية لبقاء الأشخاص ينبغي أن تتمتع بالحصانة. وثمة استنباط موسع من المادة الثامنة للبروتوكول الأول مفاده أنّ الهجوم على الوحدات الطبية من دون الاكثرات بكونها عسكرية أم مدنية هو أمر محظور. وهذا ما أكدته المعاهده الأولى في المادتين 20 و21 والمعاهدة الثانية في المادة 28 والمعاهدة الرابعة في المادة 21.

البند الثالث: مبدأ التناسب

التناسب هو من المبادئ الهامّة في القانون الدولي الإنساني وتعود جذوره إلى عدد من القوانين العُرفيّة. وينبغي اعتبار هذا المبدأ عاملاً مقيّداً في قيادة النزاعات وإدارتها وهو ما يضمن مزيداً من الحماية لغير المقاتلين والأشخاص العاديين. هذا المبدأ هو جزء من القوانين الإنسانية العُرفيّة الأخلاقية وقد نصّت المادة الحادية والخمسون من البروتوكول الإضافي الأول على وجوب إلغاء الهجوم الذي يُتوقع فيه إبادة حشود كبيرة من الناس، وإصابة الأشخاص العاديين، وتدمير حوائجهم أو جَمْعٍ منهم، أو أنّ الضربة الناجمة عن الهجوم تفوق الجانب العسكري منه[1].

---

(1) Gasser, Hans Peter (2000), «**Protection of Civilian Population**», In Fleck, D., op.cit.

البند الرابع: مبدأ حظر استخدام الأسلحة التي تسبّب معاناة زائدة وغير ضرورية

من المبادئ المهمّة في قانون الحروب أنه إذا ما اقتضت الضرورة إشعال فتيل الحرب، فإن تلك الضرورة يجب أن تخضع لقيود وحدود. وقد سعت التوجهات الإنسانية دوماً إلى تقليل درجة التعسف والوحشية في الحروب والتقليص من هامش حقّ انتخاب الأسلحة وحظر استخدام ما يولّد معاناةً وآلاماً زائدةً منها. إن تحاشي استخدام بعض أنواع الأسلحة يُعتبر في طليعة المكاسب ذات الصلة بقانون الحروب؛ فالقواعد التي تضع جُملةً من القيود على استخدام الأسلحة صيغت ونمت وفقاً لقناعة مفادها أنّ وسائل وأدوات توجيه الضربة إلى العدوّ ليست محدودة. وأول تجليات هذه الرؤية يظهر في إعلان «سان بطرسبورغ» والذي حظر استخدام بعض أنواع الأسلحة. إنَّ ضوابط هذا الإعلان هي مبادئ عُرفيّة تمنع استخدام الأدوات التي تسبّب عذاباً غير ضروري[1]؛ كما نصّت ملحقات معاهدة لاهاي الرابعة لعام 1907 بشكل صريح على منع استخدام الأسلحة والقاذفات والوسائل المُصَمَّمة لإيجاد معاناة غير ضرورية[2]، ووضعت قيوداً على حقّ أطراف النزاع في اختيار الأدوات الجارحة[3].

وينصّ البند الأول من المادة 35 (البروتوكول الأول لعام 1977) على أن اختيار أدوات الحرب وأساليبها ليست شيئاً غير

---

(1) Unnecessary Suffering.

(2) «**Regulations Respecting the Laws and Customs of War on Land**», Annex to 1907 Hague Convention (IV), Article 23.

(3) Ibid, Art 22.

محدود. كما يحظر البند الثاني من المادة نفسها استخدام الأسلحة التي تسبّب إيذاءً كبيراً أو معاناةً غير ضرورية.

وقد أولت المحكمة الدولية في حكمها الاستشاري لعام 1996 اهتماماً ملحوظاً بهذا المبدإ معتبرةً إيّاه مبدأً أساساً من مبادئ القانون الدولي الإنساني؛ إذ ترى المحكمة أن توجيه الضربات لا يكون مسموحاً إلا إذا تناسب مع الأهداف العسكرية المشروعة[1].

كما نصّ النظام الأساس لمحكمة الجزاء الدولية في البند الثاني من المادة الثامنة على اعتبار.

استخدام الأسلحة، والقذائف، والعتاد، والأساليب الحربية التي تسبّب إيذاءً أكثر من اللازم، أو تؤدّي إلى معاناة غير ضرورية، أو تلك التي يتعذر عليها ـ بحدّ ذاتها ـ الفصل بين الأهداف جرائمَ حرب.

البند الخامس: مبدأ مارتنز[2]

جاء في مقدّمة «معاهدة لاهاي» (1988): طالما لم تتم صياغة المزيد من قواعد الحرب، فإنّ الجهات المتعاهدة تعلن أنه في الحالات التي لم يرد بخصوصها أي قانون، فإنّ أبناء الشعب والمقاتلين يخضعون للقانون الدولي الناجم عن حقوق الإنسان بين الشعوب المتحضرة والضمير العام[3]. كما أكّدت «معاهدة لاهاي» لعام 1907 العبارة ذاتها، فضلاً عن أن البروتوكول 1977 واستناداً

(1) ICJ, Advisory Opinion, 1996, Para 95.

(2) Martens Clause.

(3) Schindler, D. and Toman, J. (eds.) (1981), **«The Law of Armed Conflict», A Collection of Resolutions and other Documents**, Second edition, Rockville, MD, Sijthoff & Noodhoff, p 69.

إلى المبادئ الإنسانية[1] والضمير العام[2] حُذفت منه عبارة «الشعوب المتحضرة» فقط[3]؛ وأورد أنه في حال عدم وجود قاعدة خاصّة مبنية على التعاقد، فان أطراف النزاع سيخضعون لضوابط الأعراف الإنسانية والضمير العام.

هذا مضافاً إلى أن المادة المشتركة الثالثة من «معاهدات جنيف» لعام 1949 لا تؤكد فقط على موضوع الحقوق بل تحذر أيضاً البلدان المنضوية تحت هذه المعاهدة من مغبّة المساس بالتزاماتها إزاء حقوق الشعوب، وهي الحقوق التي تُعتبر مكسباً من مكاسب الشعوب المتمدنة والمستلهمة من الضمير العام[4]. وقد أشارت المحكمة الدولية في بعض الحالات إلى هذا المبدإ كما حصل في قضيّة قناة كورفو حيث اعتمدت المحكمة في إصدار حكمها على عدد من الاعتبارات الإنسانية الأولية معتبرة أنّ ضرورة مراعاة هذه الاعتبارات تُعدّ أكثر إلحاحاً من فترة الحرب[5].

كما اعتبرت المحكمة في ملف نيكاراغوا أنّ المبادئ الأساس العامة للقانون الإنساني هي ضوابط نصّت عليها المادة المشتركة الثالثة، معتبرةً أنها أقل ما يمكن تطبيقه في الصراعات المسلّحة[6].

كما اعتبرت المحكمة في قرارها الاستشاري لعام 1996 أنّ

---

(1) Principles of Humanity.

(2) Public Consience.

(3) Roberts, A. and Guelff, R., op.cit, p 2.

(4) Ibid.

(5) Corfu Canal Case, Merits, ICJ Rep, 1948, Para 215.

(6) Abi-Saab, R. (1987), «**The General Principles of Humanitarian Law according to the International Court of Justice**», International Review of the Red Cross, No 259, p 367.

مبدأ مارتنز يجب أن يكون قائماً وسارياً ومستمراً وقابلاً للتنفيذ بما لا يقبل الجدل والشك[1]. وأكد على ضرورة الاستمرار في تنفيذ مبادئ القانون الإنساني ولا سيّما مبدأ مارتنز رغم انتشار التقنيات العسكرية الجديدة بما فيها الأسلحة النووية. وثمة كلام ملفت للقاضي شهاب الدين يقول فيه: إنّ مبدأ مارتنز قد وفّر اقتداراً لاعتباره مبادئ الإنسانية وضوابط الضمير العام من أسس القانون الدولي، ويجب بلورتهما في ظل الظروف المتغيّرة.

البند السادس: السلوك الإنسانيّ مع العدوّ أثناء الحرب

يجب على القوانين الدولية الإنسانية أن توجد نوعاً من التناغم بين مقولتين متناقضتين هما (الاعتبارات الإنسانية) و(مقتضيات الضرورة)[2].

وذلك لأن الاعتبارات الإنسانية تؤدّي إلى حُسن التفاهم والمروءة، مع أنَّ الضرورة ـ كما قال الرومان منذ القدم ـ لا تعرف القانون[3].

إنّ القوانين الإنسانية لا تريد إفهامنا فقط ضرورة القانون بل ضرورة القِيَم الإنسانية والأخلاقية مع تقييدها بكون الضرورة تبيح كلَّ الأشياء مطلقاً.

ينصّ أول قانون دولي إنساني على أنّ المقاتل يجب أن يمتنع

---

(1) Opinion, Para 87.

(2) وعلى حد تعبير أوبنهام: نظرياً لا يمكن تبرير نقض قوانين الحرب وتشريع هذا النقض بمفهوم «المنفعة والضرورة». انظر:

Lauterpacht, H. (ed.) (1952), «**Oppenheim International Law**», Vol II, Disputes, **War and Neutrality**, 7th Edition.

(3) Necessity knows no law.

عن قتل الجرحى وممارسة التعذيب والسلوك المشين مع العدوّ؛ وفي حال عجز العدوّ عن الحرب بسبب عطب سلاحه أو استسلامه فيُمنع قتله. وقد سُنّ هذا المبدأ الجذريّ الإنسانيّ والدولي في المادة 23 من «معاهدة لاهاي» لعام 1907 وتمّ تأييده من خلال المادة 38 من البروتوكول الأول والمادة السابعة من البروتوكول الثاني لعام 1977.

وتحتوي المادة المشتركة الثالثة من «معاهدات جنيف الرباعية» جملةً من القرارات الرئيسة حول الحدّ الأدنى من الحقوق والواجبات، مثل السلوك الإنسانيّ مع الأشخاص الذين لم يشاركوا في الحرب بشكل مباشر، وكذلك جمع المجروحين والمرضى والمواظبة عليهم، ومنع قتل الأسرى وتعذيبهم وتحاشي إهانتهم أو الإساءة إليهم، وحظر إصدار الأحكام وتنفيذها من دون محاكمة في محكمة صالحة وعادلة. استناداً إلى هذه المادة، فإن أطراف النزاع ملزمون في جميع الأحوال بأن يتعاطوا مع هؤلاء الأشخاص وفقاً للمبادئ الإنسانية علماً بأنّ البروتوكول الإضافي الثاني يتضمن تفاصيل أكثر بهذا الخصوص.

ومن نتائج ضرورة السلوك الحسن مع العدوّ، عدم السماح بالقيام بمعاقبة جماعية وثأرية للانتقام من العدوّ. وهذه القاعده نصّت عليها المادة 47 من معاهدة جنيف الثانية لعام 1949، والمادة الثانية من البروتوكول الأول، والمادة 15 من بروتوكول لاهاي الثاني لعام 1977.

إحدى الممارسات غير الإنسانية التي غالباً ما تُمارس في الحروب قطع الماء والغذاء عن العدوّ وهو ما تمنعه القوانين الإنسانية، وقد منع البند الأول من المادة 54 (البروتوكول الأول لعام 1977) تجويع المدنيين في الحرب. ووفقاً للقوانين الدولية الإنسانية، فإن التعامل مع الجرحى يجب أن يكون محترماً وإنسانياً.

وقد تضمنت المادة الثالثة من جميع معاهدات جنيف الرباعية بنداً ينصّ على وجوب جمع الجرحى وتضميد جراحهم وكان قد ورد التزاماً مماثلاً لذلك في «معاهدتَي جنيف» لعامَي 1864 و1929.

البند السابع: حماية النساء والأطفال

تنصّ المادة 27 من «معاهدة جنيف» والمادة 76 من البروتوكول الأول على حصانة المرأة إزاء أي مساس بشرفها ولا سيّما اغتصابها وإرغامها على ممارسة البغاء أو خدش حيائها[1]. وفي حال عدم إخلاء سبيلها يجب أن تُخصّص لها أماكن منفصلة عن الرجال وهذا ما نصّت عليه المادة 76 من المعاهدة الرابعة، والبند الخامس المادة 75 من البروتوكول الأول والبند 26 من المادة الخامسة لبروتوكول لاهاي الثاني).

كما تنصّ المادة 76 من البروتوكول الأول على ضرورة إيلاء الاهتمام الخاص بالنساء الحوامل وأمهات الأطفال الصغار.

وعلى الرغم من أنّ البروتوكول الثاني خلا من مادة تخص حماية المرأة، إلّا أنّ البند الأول من المادة الرابعة لهذا البروتوكول تناول حقوق المرأة واعتبر أنها ـ كباقي الأشخاص الذين لا يشاركون في المعارك ـ تستحق تعاملاً إنسانياً وينبغي احترام شخصيتها، هذا أولاً.

وثانياً، فإنّ البند الثاني من المادة الرابعة ـ على الرغم من أنه لم يذكر شيئاً عن المرأة ـ إلّا أنه منع جملةً من الأفعال والأعمال التي تخصّ المرأة. ووفقاً لهذا البند، فإنّ انتهاك حرمة الإنسان والسلوك

---

(1) «Any Attack on Honour of Women, in particular Rape, Enforced Prostitution or any form of Indecent Assault is Prohibited», Geneva Convention IV, Art 27(2); Additional Protocol I, Art 76(1).

المشين والمهين والاغتصاب المقرون بالعنف والإرغام على ممارسة البغاء وأي إهانة أو خدش حياء في أي زمان ومكان كلّ هذه أمور كانت وستبقى ممنوعة. ومن باب تناسب الحكم والموضوع يتضح أن هذا البند يهدف إلى حماية المرأة؛ ذلك أن الجميع قد يتعرض لانتهاك الحرمات والسلوك المشين ولكن قضايا مثل الاغتصاب عنفاً والإرغام على ممارسة البغاء أو خدش الحياء ـ سواءٌ في زمن الحرب أو السلم ـ هي أمور غالباً ما تطال المرأة التي توجد في ظروف خاصة.

الملاحظة الهامّة في هذا المضمار هي دور محكمة الجزاء الدولية في حماية المرأة. وقد اعتبرت المادة السابعة من النظام الأساس لهذه المحكمة أن جميع حالات الاغتصاب، والاسترقاق الجنسي، والإرغام على ممارسة البغاء، وإجبار المرأة على الحمل أو العقم، وأي عنف جنسي بهذا القياس إنما هو جريمة ضدّ الإنسانية. كما نصّت المادة الثامنة من النظام على أن اقتراف أعمالٍ كهذه سواءٌ في النزاع المسلّح الدولي أو المحلي هو بمثابة جرائم حرب يمكن ملاحقتها ومحاكمة فاعليها ومعاقبتهم في محكمة الجزاء الدولية ولا سيّما إذا حصلت في إطار سياسة مبرمجة أو بشكل موسع.

الأطفال أيضاً هم صورة واضحة من الضحايا الأبرياء الذين أضحوا موضع اهتمام قوانين الحماية الإنسانية. واستناداً إلى المادة 24 من «معاهدة جنيف الرابعة»؛ فعلى أطراف النزاع أن يتخذوا التدابير اللازمة لعدم ترك الأطفال دون الخامسة عشرة من الذين يفقدون آباءهم جراء الحرب أو أولئك الذين ينفصلون عن عوائلهم بسبب الحرب، إذ تفرض هذه المادة توفير التسهيلات اللازمة لهؤلاء في جميع الظروف ورعايتهم واحتضانهم وتمكينهم من أداء فروضهم

الدينية والتربوية. وبموجب المادة 77 من البروتوكول الأول ينبغي احترام الأطفال بشكل خاص وحمايتهم من أي اعتداء وانتهاك. وطبقاً لهذه المادة؛ يتحتم على أطراف النزاع اتخاذ كل التدابير المتاحة ـ ولا سيّما تحاشي التوظيف في القوات المسلّحة ـ لعدم إشراك الأطفال دون الخامسة عشرة بشكل مباشر في الحروب. كما نصّت المادة الرابعة من البروتوكول الثاني على ضرورة توفير مزيد من الحماية للأطفال دون الخامسة عشرة ومنعت إشراكهم غير المباشر في النزاعات المحلية المسلّحة.

لا شك في أنّ أشكال الحماية الواردة في المادة المشتركة الثالثة من «معاهدات جنيف» بخصوص غير المقاتلين ـ أي الذين لا يشاركون في النزاع ـ تشمل الأطفال غير المشاركين فيه.

ولقد أدّى إقرار البروتوكول الإضافي الثاني عام 1977 إلى تعزيز حماية الأطفال في الصراع المسلّح المحلي؛ فلقد حظرت المادة الرابعة منه توظيف الأطفال دون الخامسة عشرة في القوات المسلّحة. وتنصّ الفقرة (ج) من البند الثالث (المادة الرابعة) على أنّ توظيف الأطفال دون الخامسة عشرة في القوات أو المجموعات المسلّحة هو أمر ممنوع ولا يسمح لهم بالمشاركة في المعارك.

إنَّ الملاحظة المهمّة في هذا الصدد هي الدور الذي لعبه النظام الأساس لمحكمة الخبراء الدولية في توسيع نطاق الحماية للأطفال؛ فلقد اعتبرت المادة الثامنة منه أن استقدام الأطفال دون الخامسة عشرة للعمل كجنود هو جريمة. وتنصّ هذه المادة على أنّ تسجيل أسماء الأطفال دون الخامسة عشرة أو استقدامهم للعمل في القوات المسلّحة أو استخدامهم للمشاركة الفعّالة في العمليات القتالية ـ الدولية منها والمحلية ـ يُعتبر جريمة حرب.

البند الثامن: السلوك الإنسانيّ مع أسرى الحرب

شهد أسلوب التعامل مع أسرى الحرب في العصور المختلفة مراحل متباينة تتناغم مع طبيعة الحضارة والفكر الإنسانيّ. ولم يكن لأسير الحرب في العصور القديمة والقرون الوسطى المعنى والمفهوم المألوفَيْن في هذا العصر؛ إذ لم تؤخذ بالاعتبار الملاحظات الإنسانية والأخلاقية في كيفية التعامل معه. وثمة عديد من الأسرى الذين قُتلوا بسبب عادات وتقاليد غير حضارية كانت سائدةً في عهدهم، أو أنهم وُضِعوا تحت تصرف القوة المنتصرة لاستخدامهم في الأشغال الشاقة، أو أنهم كانوا يُباعون كرقيق[1].

حتى إنّ اليونانيين كان يبلغ بهم العنف والقساوة إلى درجة إعماء الأسرى؛ فلقد شهدت هذه الفترة نماذج من ابتياع الأسرى ولا سيّما الأمراء منهم والذي كان يتمّ بتُّه عادةً من قِبَل الملك[2].

ولم يسلك الفرس والعرب أيضاً قبل الإسلام سلوكا إنسانياً مشفوعاً بالعطف والشفقة مع أسرى الحرب. كما تسرد لنا صفحات التاريخ واقعاً مُرّاً بخصوص سلوك اليهود والنصارى مع أسرى الحرب في الحروب الصليبية، والذي كان يقترن بالإيذاء والتعذيب. وغالباً ما كان الأسرى يُقتَلون في شبه الجزيرة العربيّة قبل الإسلام. إلّا أنه وبمرور الزمن حرضت جملةٌ من الأمور - كارتقاء المدنية، وتفتُّح الأفكار، وتعرُّف المجتمعات البشرية إلى الأخلاق الفُضلى والمُثُل العليا، وإيمانها بكرامة بني البشر، وتغليب العقل على العادات والتقاليد غير الإنسانية وغير الأخلاقية، والتنبُّه لحقوق الإنسان، وإلغاء الرِّق وسيادة الإنسان على نظيره الإنسان - حرَّضت

---

(1) Lauterpacht, op.cit, Vol II, p 301.

(2) انظر: محمد رضا ضيائي بيگدلي، **حقوق جنگ**، دانشگاه علامة طباطبائي، طهران، 1373، ص138.

المفكرين على إنعام النظر في موضوع الأسر بشكل أعمق، والعمل على تقليص دائرة العنف والإبادة وتحجيمها في الحروب إلى أدنى درجة، وتفعيل دور الرحمة والرأفة والشفقة في المعارك والمواجهات، وتحاشي تعذيب الأسرى. من هذا المنطلق، بُذلت جهود دؤوبة منذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادي لإعداد قوانين الحرب وصياغتها لعل أهمّها كان التنبّه إلى موضوع الأسرى ومعتقلي الحروب[1] والذي وردت أُسسه أيضاً في كتاب العقد الاجتماعي[2] لـ جَان جاك روسّو[3][4].

وقد كان أهمّ إجراء اتُّخذ حول وضع الأسرى والجرحى والمرضى في أثناء الحرب هو نهضة رجل محبّ للإنسانية يدعى هنري دونان[5] (1828 ـ 1910) ـ من أهالي جنيف ـ عام 1895، والذي شهد في «حرب سولفورينو» بين فرنسا والنمسا مشاهد مُروّعة ومُحزنة من القتل وإبادة المرضى والجرحى. وقد دعا دونان في كتابه (un sourenic de solferino) إلى تأسيس مؤسسة دولية مكونة من الجمعيات الوطنية للنظر في وضع الجنود المرضى والجرحى والأسرى في الحروب. وقد تمّ تشكيل هذه المؤسسة في جنيف عام 1963 شاركت فيها جميع الدول الأوروبية[6].

---

(1) محمود سامي جنينة، **قانون الحرب والحياد**، القاهرة، 1956م.، ص277.

(2) Du Contrat Social.

(3) Jean-Jacques Rousseau.

(4) Fischer, Horst (1995), «**Protection of Prisoners of War**», in Fleck, D. op.cit, p 322.

(5) Henry Dunant.

(6) انظر: محمود مسائلي وعاليه أرفعي، بإشراف محمد رضا بيگدلي، **جنگ وصلح از ديدگاه حقوق وروابط بين المللي**، مؤسسة النشر في وزارة الخارجية الإيرانية، طهران، 1373 هـ.ش.، ص 215.

وبعد مُضيّ عدة سنين اعتبرت «معاهدة لاهاي» لعام 1907 أنّ التزام البلدان بالسلوك الحضاري مع الأسرى والحفاظ على حياتهم وكرامتهم هو أمر ضروري. كما أجازت «معاهدتَي جنيف» للعامَيْن 1929 و1949 الأسر والاحتفاظ بالأسرى بعد توخّي الحيطة والحذر أمام العدوّ ومنعتا ممارسة التعذيب منعاً باتاً[1]. وبموجب المادة الرابعة من «معاهدة لاهاي» لعام 1907 والمادة 48 «لمعاهدة جنيف» لعام 1929 والمادتين 13 و14 من «معاهدة جنيف الثالثة»، فإنّ التعامل مع الأسرى يجب أن يكون تعاملاً إنسانياً[2]. كما تنصّ مواد أخرى على ضرورة السلوك الحَسن مع أسرى الحرب والاهتمام بمأكلهم وملبسهم، وإخضاعهم لإشراف طبّي وضوابط صحيّة، وكذلك الاهتمام بشؤونهم الروحية والمعنوية في معسكراتهم[3]. واستناداً إلى بعض ما ورد في «معاهدة جنيف الثالثة» فلا يمكن مطالبة الأسرى بأعمال خطرة غير صحيّة.

موضوع إطلاق سراح الأسرى أيضاً لم يغب عن البال؛ فقد ورد في البند الأول من المادة 118 من معاهدة جنيف الثالثة أنّه يجب إخلاء سبيل الأسرى بعد انتهاء المعارك بأسرع وقت ممكن ومن دون تأخير. كما إنّ هناك قواعد إنسانية وأخلاقية تتجلّى مرّةً أخرى في موضوع تحرير الأسرى مفادها عدم السماح بممارسة الضغوط ضدّ أسرى الحرب من أجل عودتهم إلى وطنهم.

وترى «اللجنة الدولية للصليب الأحمر» أنه فيما لو وجدت معلومات مؤكدة تثبت أنّ الأسرى سيتعرضون إلى سلوكٍ غير عادي

---

(1) محمود سامي جنينة، مصدر سابق، ص277.

(2) Roberts and Guelff, op.cit, p 223.

(3) Ibid.

إذا ما عادوا إلى بلدهم لأسباب عقائدية أو عرقية أو سياسية، فإنّ إطلاق سراحهم هو أمر مخالف للقانون الدولي ومبادئ حماية أبناء البشر[1]. ومن الحالات التي لم تبق بمنأى من القانون الدولي الإنساني حظر الحصول على الأخبار والمعلومات من الأسرى بطرق غير مشروعة؛ فالمادة 17 من «معاهدة جنيف الثالثة» تنصّ على أنّ استقاء المعلومات من أسرى الحرب بالطرق غير المشروعة أمر محظور. فقط ما يجب على الأسير هو أن يدلي باسمه ورتبته وتسلسله فقط.

نظرة إلى تعاليم الإسلام الإنسانية في زمن الحرب

يختزن الإسلام كمّاً كبيراً من القواعد والضوابط التي تهدف جميعها إلى توفير الحماية للإنسان في زمن الحرب. وفي ما يلي نستعرض بشكل عابر هذه القواعد الإنسانية والأخلاقية والتي توصَف بالقانون الإنساني. لقد نهى الإسلام عن اعتماد الأهداف والأساليب اللاإنسانيّة وأولى اهتماماً خاصّاً بمبدإِ التمييز والتناسب، فلم يسمح بقتل غير المحاربين ولا هدم الأماكن وتخريبها إلّا بقدر ما تقتضيه الضرورة العسكرية[2]. كما منع الإسلام الاستخدام العشوائي للأسلحة التي تستهدف المقاتل وسواه والتي ربما تصيب أهدافاً عسكرية من دون تحديد وتمييز. بناءً عليه، يترتب على كل مقاتل التزامان، الأول: التمييز بين المحارب وغير المحارب واستهداف المحارب

---

(1) Detter, I. (2000), «**The Law of War**», 2nd Edition, Cambridge University Press, p 287.

(2) وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، الطبعة الثالثة، دار الفكر، 1401هـ، ص143.

فقط. والثاني: التمييز بين المواقع العسكرية وغير العسكرية واستهداف العسكرية منها[1].

وكان الرسول الأعظم (ص) قد رأى بعد انتهاء إحدى الحروب أنّ ثمة اجتماعاً لعدد من الأشخاص؛ فبعث برجل يستجلي حقيقة الأمر فتبيّن أنّ سبب الاجتماع يعود إلى مقتل امرأة ما، فقال (ص) موبّخاً من قتلها: «ما كانت هذه لتقاتل»[2]. وفي حدثٍ آخر قامت مجموعة من المسلمين ـ تماهياً مع أعدائها ـ بقتل عدد من الأطفال، ما أثار غضب الرسول (ص) واستنكاره قتل الصبيان والأطفال[3]؟

يُحكى أنّ رسول الله (ص) عندما حاصر أهل الطائف، برزت امرأة في جبهة العدوّ وخلعت لباسها لتُظهر مفاتنها لجيوش الإسلام. فبادر أحد جنود الإسلام ـ تنفيذاً لأمر الرسول (ص) ـ إلى رميها. ربما يفتي بعض بجواز قتل المرأة فيما لو أقدمت على اجتراح مثل هذه الأعمال المبتذلة والمثيرة واللاأخلاقية، داعماً رأيه بالضرورة العسكرية، إلّا أنّ الفقيه الشهير صاحب الجواهر شكك في سند الرواية وأفتى بعدم جواز قتل النساء ـ حتى في مثل هذه الحالة ـ؛ فقتل المرأة يجوز فقط فيما لو دخلت في الحرب مباشرةً ضدّ جيوش الإسلام[4]. وفي معرض سرده للسيرة النبوية المباركة يذكر الإمام الصادق (ع) أنه (ص) كان يمنع قتل النساء والأطفال في ميادين القتال إلّا إذا أقدمن على القتال. وفي هذه الحالة يقول (ع): «إن

---

(1) مصطفى محقق داماد، مصدر سابق، ص 168.

(2) نقلاً عن: وهبة الزحليي، مصدر سابق، ص 272.

(3) مسند أحمد، ج3، ص 435؛ نقلاً عن: مصطفى محقق داماد، **تدوين حقوق بشر دوستانه بين المللي ومفهوم إسلامي آن**، مجلة: تحققات حقوقي، عدد 18، ص168.

(4) انظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج21، ص74.

رسول الله (ص) نهى عن قتل النساء والولدان إلّا أن يقاتلن؛ فإن قاتلن أيضاً فامسك عنها ما أمكنك»[1].

يتميّز الأسلوب الإنسانيّ في الإسلام بأنه يعمل على تصويب الحاجة والضرورة وتقويمهما من خلال مفاهيم الإنسانية والفتوّة؛ فالمبادئ العامة الواردة في المفهوم الإسلامي للقانون الإنساني حول الحفاظ على المجتمع والأهداف المدنيّة تعتبر مبادئ سارية ونافذة في كل زمانٍ ومكان. وكلما كان الرسول الأعظم (ص) يوفد مجموعة أو جيشاً إلى مهمّةٍ ما كان يأمرهم بالقول: «لا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقطعوا شجرةً إلّا أن تضطروا إليها ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا صبياً ولا امرأةً»[2].

وبحسب التصور الإسلامي للقانون الإنساني من الواجب التمييز في المواجهات المسلّحة ـ مهما كانت طبيعتها ـ بين العسكريين والمدنيين وأن الحرب مسموح بها فقط بين القوات المسلّحة. هذه هي قاعدة جذريّة وأساس. يقول تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ﴾[3].

وقد أجمع فقهاء الإسلام على التفريق والتمييز بين العسكر والمدنيين[4]؛ فإنَّ الأشخاص والمجموعات المدنية كلها يجب أن تكون محميّة من أخطار الصراع العام والعمليات العسكرية. ومن

---

(1) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الباب 18 من أبواب جهاد العدو، الحديث 1.

(2) الحر العاملي، مصدر سابق، ص 42 ـ 43.

(3) سورة البقرة: الآية 190.

(4) حامد سلطان، «**مفهوم إسلامي حقوق بشر دوستانه**»، ترجمة مصطفى محقق داماد، مجلة معهد الحقوق والعلوم السياسية، بجامعة طهران، العدد 29، ص231.

الطبيعي أن يكون المعنى العام لحماية المدنيين هو أن لا يتعرض هؤلاء لأي هجوم أو تهديد بممارسة العنف والتعذيب ضدّهم. ووفقاً للحقوق الإنسانية في الإسلام فقد منع الدين الحنيف بوضوح جميع الهجمات العشوائية التي تُشنّ من دون تمييز وتقترن بالتهديد وبالترهيب والاغتيال والعمليات الانتقامية ضدّ المدنيين[1]. وطبقاً لهذه الضوابط الإنسانية، فإنّ التمييز بين الأهداف العسكرية والمدنية هو واجب وفرض لا يقبل الاستثناء وهو من القواعد الآمرة. بناءً عليه، فإنّ الهجوم يتمّ فقط ضدّ الأهداف العسكرية والمهم في هذا المضمار هو اعتبار الأهداف جميعها أهدافاً مدنية إلّا إذا ثبت العكس[2].

إحدى القواعد الإنسانية الأساس في الإسلام تأمر المؤمنين الذين يقاتلون في سبيل الله أن لا يتعدّوا حدود العدل والإنصاف، وأن لا يسيروا على جادّة الاستبداد والظلم. وهذه القاعدة الأساس إذا ما طُرِحَت بلغة العصر فإنها تفضّل ـ من دون شك ـ على مبدإِ مارتنز الوارد في ضوابط معاهدة لاهاي لعام 1907 والمادة 35 من البرونوكول الإضافي الأول لمعاهدات 1949. وقد نصَّ القانون الدولي الإنساني على منع استخدام بعض أسلحة الدمار الشامل كالغازات السامّة والخانقة والكيماوية[3].

قد يتصور بعضٌ أنّ الفِقه الإسلامي تجاهل منعاً كهذا؛ ولكن الحقيقة أنّ هذا الموضوع أيضاً لم يغب عن عيون الفقهاء. يقول

---

(1) انظر: محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ص 75.

(2) حامد سلطان، مصدر سابق، ص 232.

(3) «ويحرم إلقاء السم كما في **النهاية، والغنية، والسرائر، والنافع، والتبصرة، والإرشاد، والدروس، وجامع المقاصد**...» محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ص 67.

خليلَ المالكي في رسالة له في «باب الجهاد» ما معناه إنّه يُمنَع على أي مقاتل أن يستخدم في الحرب سلاحاً ضدّ عدوّه يسبب جروحاً وإصاباتٍ تفوق المقدار الضروري في الحرب؛ كما يُمنَع استخدام الرماح السامّة لِما تسبّب من معاناة وإصابات غير مبررّة للضحية.

كما يتحدث فقيه الإمامية الشهير محمد حسن النجفي بصراحة عن حظر استخدام السم في الحروب، ويسرد رؤى لفيف من الفقهاء الأفاضل المؤيّدة لهذا الموضوع ويستدل برواية وردت على لسان الإمام عليّ (ع) تقول: «إنّ النبي (ص) نهى أن يلقى السُّمَ في بلاد المشركين»[1].

إنّ الكرامة الإنسانية هي من أسس حقوق الإنسان والقانون الإنسانيّ ولهذا المفهوم القيِّم نتائج إنسانية هامّة منها الحظر الرسمي للتمثيل والتعذيب ولأي شكل من السلوك المشين مع العدوّ.

لقد منع الإسلام أتباعه رسمياً من المثلة بأجساد العدوّ في الوقت الذي كان فيه هذا التصرف عملاً عادياً وشائعاً. وثمة نصوص واضحة بيّنة في الآيات القرآنية الكريمة، والسُنّة النبويّة، واجتهادات فطاحل الفقهاء حول هذا الموضوع[2]. فمثلاً: عندما قرر بعضٌ في إحدى الحروب ومن باب المقابلة بالمِثْل أن يمثلوا بأجساد أسرى العدوّ وفي الوقت الذي كان فيه المشركون قد مثلوا بجسد عمّ النبي (ص) في الغزوة ذاتها بشكل وحشي، أمر الرسول (ص)

(1) المصدر نفسه، ص46.

(2) يقول صاحب الجواهر: «ولا يجوز التمثيل بالكفار بقطع الآناف والآذان ونحو ذلك في حال الحرب بلا خلاف أجده فيه... بل مقتضى النصوص وأكثر الفتاوى عدم الفرق في ذلك بين حال الحرب وغيره، وبين ما قبل الموت وبعده...» المصدر نفسه، ص 77 ـ 78.

المؤمنين بكل شفافية وصراحة بعدم المَثُلَة ولو بالكلب[1].

كما تجدر الإشارة إلى أوامر الإمام عليّ (ع) إلى جنوده قبل مواجهة العدوّ في «حرب صِفّين»؛ ومعركة صفين هي حرب داخلية؛ إلا أنه لا فرق في الإسلام بين المعركة المسلّحة الدولية وغير الدولية. ففي إطار مراعاة حقوق بني البشر والاهتمام بشخصيتهم والتعاطي على أساس المعايير الأخلاقية، ما من فرق بين الحروب ذات الطابع الدولي أو المحلي كما هو الحال في القانون الدولي الإنساني؛ إذ إن قانون النزاعات المسلّحة الدولية يُعمَّم على الصراعات المسلّحة المحلية (غير الدولية). ومضافاً إلى المادة الثالثة المشتركة في «معاهدات جنيف الرباعية»، فقد خصّص البروتوكول الإضافي الثاني لتوضيح الضوابط الإنسانية في النزاعات المسلّحة المحلية[2].

وللإمام عليّ (ع) كلام في هذا الخصوص يقول فيه: «فإذا كانت الهزيمة بإذن الله فلا تقتلوا مدبراً ولا تصيبوا معوراً ولا تجهزوا على جريح ولا تهيجوا النساء بأذىً وإن شتمن أعراضكم وسببن أمراءكم»[3].

ومن أجل أن نثبت أنه ليس هناك فارق جذري في الإسلام بين الحروب العالمية والمحلية ينبغي أن نتطرق قليلاً إلى الحرب المحلية

---

(1) وفي وصية الإمام علي (ع) لابنه الحسن (ع) قبيل موته أنّه قال في أمر ابن ملجم: «**لا يمثل بالرجل، فإني سمعت رسول الله يقول: وإياكم والمثلة ولو بالكلب العقور.**» الحر العاملي، مصدر سابق، ج19، ص96، حديث 6.

(2) Greenwood, Christopher (1995), «**Scope of Application of Humanitarian Law**», in Fleck, D., op.cit, p 48.

(3) الإمام عليّ (ع)، **نهج البلاغة**، قسم الرسائل والكتب، الكتاب 14.

والداخلية في الإسلام وأسلوب التعاطي مع المحاربين فيها:

إنَّ الحرب ضدّ المتمردين هي من مصاديق الحروب الداخليّة الأهلية. وقد تناول فقهاء الإسلام في كُتب الجهاد والسير[1] موضوع البغي أو التمرد على الإمام؛ فالبغاة هم الذين يخرجون على الإمام العادل ويتمرّدون ضدّه بالسلاح. وهؤلاء مسلمون في ظاهرهم ولكنهم بتمرّدهم المسلّح على الإمام العادل يعبثون بنظم المجتمع ويخلّون بأمنه ويتسبّبون في إضعاف المسلمين ويمهّدون السبيل لهجوم الكفار؛ لذلك أمر الإسلام بمواجهتهم بالسلاح[2]. وقد نصّت آيات القرآن الكريم على أحكام واضحة بخصوص التصدّي لهؤلاء. قال تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾﴾[3].

نستشفّ من هاتين الآيتين أنّ اللجوء إلى الأساليب السلمية لتسوية النزاع قبل اتخاذ إجراءات مسلّحة ضدّ المتمرّدين هو أمر ضروري. فالآية المباركة لم تذكر أقسام البغي وكيفية التعاطي مع البغاة إلّا أن الفقهاء قسّموا البغاة إلى قسمين، لكل منهما أحكام خاصّة وأسلوب محدّد للتعاطي:

أ ـ مجموعة ذات فئة: أي المتمردون الذين ينضوون تحت راية فئة أو جماعة أو تنظيم خلف الجبهة. فما عدا المهاجمين

---

(1) للاطلاع على معنى مصطلح «سيرة»، ومعرفة كيف نشأ علم السير، انظر: مصطفى محقق داماد، **حقوق بشر دوستانه بين المللي: رهيافت إسلامى**، مركز نشر علوم إسلامي، طهران، 1383هـ.ش.، ص 29 ـ 48.

(2) محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ج 21، ص 324.

(3) سورة الحجرات: الآية 9.

والمحاربين يوجد أشخاص مجهّزون ومستعدون للعمل عندما تقتضي الضرورة. يذهب عديد من الفقهاء إلى وجوب محاربة هؤلاء البغاة، ومن يقع منهم كجريح في قبضة الأسر يحكم عليهم بالإعدام، وتتمّ مطاردة الهاربين منهم لإبادتهم بالكامل[1].

ب ـ مجموعة ليست ذات فئة: وهم البغاة الذين ليس لديهم تنظيم خلف الجبهة ولا يتألف طاقمهم الّا من المرابطين في ساحات القتال. فهؤلا، لا يُعدم أسراهم ولا جرحاهم ولا يطارد من يلوذ منهم بالفرار ولا تؤسر نساؤهم وأبناؤهم ولا تُصادَر أموالهم لتصبح غنيمةً بأيدي المقاتلين المسلمين[2].

ولكي لا نطيل الحديث نكتفي بذكر ملاحظتين بهذا الخصوص:

لا تفكر الدولة الإسلامية في حربها مع المتمرّدين سوى في تفريقهم وتشتيتهم؛ والسلوك الذي تجب مراعاته في هذا النوع من المواجهة مع المحاربين والجرحى والأسرى والهاربين والنساء والأطفال هو سلوك عاطفي مشفق وأكثر إنسانية من طبيعة التعاطي مع هؤلاء في الحروب العالمية.

وقد أوردنا آنفاً كلاماً للإمام عليّ (ع) في حربه مع الناكثين وأصحاب «الجمل»؛ فلقد ناشد قادة الجيش والجنود قائلاً: «. . . لا تقتلوا مدبراً ولا تصيبوا معوراً ولا تجهزوا على جريح ولا تهيجوا النساء بأذى...».

---

(1) جمال الدين الحسن بن وسف بن المطهر الحلّي، **تبصرة المتعلمين في أحكام الدين**، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامية، طهران، 1411هـ، ص 81؛ والحلي نفسه، **تذكرة الفقهاء**، منشورات المكتبة المرتضوية، طهران، ج1؛ ومحمد حسن النجفي، مصدر سابق، ج 21، ص 328.

(2) محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ج21، ص 328 ـ 331.

كما كان له (ع) توصيات مماثلة للمارقين ـ الخوارج ـ أيضاً[1].

ثمة ملاحظة سلوكيّة هامّة في الفِقه الإسلامي وهي جواز التصدّي للبغاة المنظّمين كما كان جواز قتل الأسرى هو الحالة البارزة في ذلك ولكن:

أ ـ لا يوجد إجماع من قِبَل الفقهاء حول جواز إعدام الأسرى في الحرب؛ فبعضٌ يجيز وبعضٌ آخر يمنع[2].

ب ـ إذا أمعنا النظر في مصادر الفِقه وأقوال الفقهاء يتضح لنا أن قتل الأسير لا يتمّ لكونه أسيراً وشخصاً واجه الدولة الإسلامية بالسلاح، بل يعود سبب قتله إلى الجرائم التي ارتكبها ضدّ الإسلام، أو الرسول، أو الإمام، أو المسلمين[3].

يقول أبو يوسف ـ وهو من تلامذة أبي حنيفة ومن فقهاء السُنّة والجماعة ـ في هذا الصدد ما معناه: «إذا أُسر محاربٌ ما فمن البديهي أن لا يتسبّب في أذى للمسلمين ولا يجوز لومه بسبب مشاركته ونشاطه في الحرب إلّا إذا ارتكب جريمة قبل الأسر فعندها تتوجب مطاردته لمجرد هذا الفعل[4].

ج ـ لا يعتبر جواز قتل الأسير موضوعاً مثيراً للجدل والتحدّي فلم أفتى الفقهاء بشأنه في إطار النزاع المسلح فقط؛ بل قرار القرآن الكريم واضح في هذا الخصوص؛ إذ يقول تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ

---

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الباب 26 من أبواب جهاد العدوّ، الأحاديث: 4 و 6 و 13.

(2) مصطفى محقق داماد، مصدر سابق، ص 136.

(3) محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ص 122 و 334.

(4) نقلا عن: مصطفى محقق داماد، مصدر سابق، 138.

﴿الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾[1]. وقد حصرت الآية المباركة طبيعة التعاطي الممكن مع الأسرى بعد أن تضع الحرب أوزارها بالمنّ والغذاء؛ ولم تلمح أدنى تلميح إلى قتلهم أو استرقاقهم مع أنّه كان شائعاً آنذاك.

وقد أضاف الفقهاء المسلمون ـ استناداً إلى الروايات ـ أحكاماً أخرى تتعلّق باسترقاق الأسرى وقتلهم. ولبعض فقهاء الإمامية رأي مماثل مفاده أنّ إمام المسلمين بإمكانه أن يختار في تعاطيه مع الأسير أحد هذه الخيارات: إطلاق سراحه من دون فدية، أو تحريره بعد دفع الفدية، أو استرقاقه، أو قتله.

يقول صاحب الجواهر: إذا اعتقِل الرجال البالغون في صفوف العدوّ في أثناء المعارك فإن الحكم الصادر بحقهم هو الإعدام حصراً؛ ولكن إذا أُسروا بعد الحرب فللإمام أن يطلق سراحهم من دون فدية أو بعد أخذ الفدية أو أن يحتفظ بهم كرقيق[2]. ولا يجيز صاحب الجواهر القتل ولا يعتبر ذلك من ضمن الخيارات[3]. وفي معرض شرحه لفتوى المحقّق الحلّي حول عدم جواز قتل الأسير، اعتبر أنّ هذه الفتوى هي الرأي المعروف والمشهور لفقهاء الإمامية ويعزّز رأيه بالاستشهاد بظاهر إحدى الآيات البيّنات وبرواية عن الإمام الصادق (ع)[4]. لذلك، فمن المؤكد أنّ القرآن الكريم قد أولى اهتماماً بتحرير الأسرى من دون مقابل على أساس الرأفة الإسلامية.

---

(1) سورة محمد: الآية 4.

(2) محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ص 122.

(3) المصدر نفسه، ص 123.

(4) المصدر نفسه، ص 122 و 126 و 127. وانظر الحديث في: **وسائل الشيعة**، الباب 23 من أبواب جهاد العدوّ، الحديث 1.

وهذا ما نشهده أيضاً في السيرة النبوية المباركة. وفي بعض الحالات كان يتمّ إطلاق سراح الأسرى بعد تقديمهم التزاماً أخلاقياً بعدم مشاركتهم ثانية في الحرب ضدّ المسلمين؛ حتى إنّ الرسول الأكرم (ص) كان يُخلي سبيل الأسرى الذين يؤسرون في أثناء الحرب، وقد أخبر (ص) في «غزوة بدر» إنه لو كان مطعم بن عَدي حيّاً وطلب منه تحرير الأسرى، لكان أفرج عنهم من دون فدية. كما إن تحرير الأسرى مقابل دفع الفدية أمر مشروع ومسموح بحسب القرآن الكريم. وقد تتخذ الفدية أشكالاً مختلفة، منها دفعها نقدياً، وهو الشكل الذي يمثّل مصداقاً بارزاً للفدية على الرغم من أنه لا يقتصر على ذلك.

وتتمثّل أشكالها الأخرى في محو الأمية عند المسلمين وتأمين الأسلحة والعتاد الحربي وتبادل الأسرى. أما موضوع استرقاق الأسرى أو قتلهم فتقتضي وقفة تأمّل جادّة؛ فقد أفتى به الفقهاء على أنه حكم مرحلي واستثنائي: «لقد تقبل الإسلام موضوع الرق ـ والذي كان شائعاً آنذاك ـ على مضض، وما من دليل يشير إلى قبول الاسترقاق في الإسلام»[1].

إنّ وجهة نظر الإسلام تقوم على أساس التحرير التدريجي للرقيق وطرح السُبُل الآيلة إلى اجتثات هذه الظاهرة المشؤومة والتي تمثّل انتهاكاً للكرامة الإنسانية.

أما في ما يتعلَّق بقتل الأسرى فأولاً؛ لا يجوز مطلقاً قتلهم بعد انتهاء الحرب استناداً إلى الفتاوى المشهورة لفقهاء الإمامية. وثانياً: يمنع قتل الأسرى في الحرب مع المتمردين غير المنظَّمين. ويوجد نماذج قليلة في سيرة المصطفى (ص) والإمام عليّ (ع) تشير إلى

---

(1) مصطفى محقق داماد، مصدر سابق، ص 57.

إصدار الأوامر لقتل الأسرى. وإذا ما اعتبرنا أن تقارير التاريخ في هذا المجال صحيحة فينبغي القول إن الحكم الصادر بحق الأسرى ربما كان استثنائياً وطال الأسرى الذين شكّلوا خطورةً ما، أو كانوا مجرمي حرب، أو كان الحكم عقوبة لأسرى ارتكبوا ـ قبل أسرهم ـ جريمةً تستحق عقوبة القتل.

على أي حال، فإننا حتى لو لم نعتبر الاسترقاق أو قتل الأسير أمراً مرحلياً واستثنائياً فلا يمكن التشكيك في أنهما أمران محظوران في الإسلام، نظراً إلى أنَّ الحاكم الإسلامي العادل له الحقّ في انتقاء الخيارات؛ وبطبيعة الحال، فإنه سيأخذ بالحسبان مصالح الإسلام والمجتمع الإسلامي ومبادئ القانون الإسلامي، ولا سيّما دور الزمان والمكان وقاعدة الوفاء بالعهد.

إنّ ضرورة السلوك الإنسانيّ مع العدوّ هي من الضوابط الإسلامية المؤكدة والتي تنص من جملة ما تنص على عدم السماح بممارسة العقوبات الجماعية والثأر والانتقام.

هذه القاعدة تتطابق بشكل كامل مع التعاليم الإسلامية. ولم يَرَ ولم يَسمع أحد أبداً أنّ مجموعةً ما قُتِلَت كليّاً أو جزئيّاً على يد المسلمين بعد استسلامها. وأفضل شاهد على ما نذهب إليه هو أسلوب تعامل الرسول الأعظم مع أهل مكّة ـ بعد فتحها ـ إذ أخلى (ص) سبيلهم جميعاً وهم الذين يُطَلق عليهم في تاريخ الإسلام اسم «الطلقاء»؛ أي الذين بقوا حتى فتح مكّة على شركهم ومن ثم تحرروا[1].

---

(1) فقد ورد عن رسول الله (ص) قوله: «يا معشر قريش ما ترون أنّي فاعل فيكم؟ قالوا: خيراً؛ أخ كريم وابن أخٍ كريم. قال: «اذهبوا وأنتم الطلقاء. أبو الفداء إسماعيل بن كثير، **السيرة النبوية**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1383هـ.، ج 4، ص 55.

ومن الممارسات اللاإنسانيّة الأخرى التي حدثت في أغلب الحروب والتي يرفضها الإسلام جملةً وتفصيلاً هي حرمان العدوّ من الماء والغذاء.

تنصّ القوانين الإنسانية الدولية على ضرورة احترام الجرحى والتعامل معهم بإنسانية. وقد أولى الإسلام اهتماماً خاصّاً بهذه القاعدة.

إنّ السلوك الإنسانيّ يجب أن يشمل القتلى أيضاً؛ فالقانون الدولي الإنساني ينصّ على أنّ الحكومات يجب أن تلتزم باحترام جثث القتلى وتدفنهم وفقاً لمراسم دينية خاصّة، وترسل المعلومات اللازمة إلى حكوماتهم، وتوقف الحرب لفترة من الزمن لنقل الجثامين ودفنها. وقد اهتمّ الفقهاء بهذه الأحكام الإنسانية واستندوا إلى أداء المسلمين في «غزوة بدر» إذ دفنوا جثث المشركين في بئر مشهور يعرف باسم «القليب». وكان من الواضح أن ما قام به المسلمون كان بأمرٍ من الرسول الأكرم (ص)[1].

كما أوصى الإسلام إلى حدٍ بعيد بالرأفة والرحمة ومراعاة حال الأسرى كالتعامل الطيّب مع أسرى «غزوة بدر»، نتيجة توصية الحبيب محمد (ص). هذا في الوقت الذي ذهب فيه بعض الكتّاب إلى القول إنَّ سلوك المسلمين مع الأسرى لم يختلف كثيراً عن سلوك غير المسلمين معهم. ولكن الحقيقة ليست كذلك؛ فمن وجهة نظر القانون الإسلامي: يجب أن يُستقى السلوك مع الأسرى من المصادر الرئيسة لا سيّما من السيرة النبوية؛ فالمسلمون ملتزمون

(1) انظر: الشهيد الثاني زين الدين العاملي، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، بيروت، دار العالم الإسلامي، لا تاريخ، ج 2، ص 395.

باحترام الأسرى والتعامل معهم[1] تعاملاً إنسانياً وتفادي تعذيبهم. وبالمقابل، فمن واجب المسلمين إكساء الأسرى، وإطعامهم، والدفاع عنهم في المحاكم، والتعامل معهم بالعدل، وإطلاق سراحهم من باب العطف والشفقة، وعدم إرغامهم على إفشاء الأسرار العسكرية؛ فقد ورد على لسان الرسول الأعظم (ص) أنه قال ما معناه: «يعذّب الله الذين يعذّبون الناس في دنياهم». ويتضح بشكل بارز استياؤه (ص) من التعذيب في قضية سهيل بن عمرو العامري، والذي كان بارعاً في الخطابة، وصبّ كل ما كان لديه من فن وكفاءة في التهجم على الرسول (ص) ورسالته؛ فطلب عمر بن الخطاب من النبي الكريم السماح له باقتلاع ثنايا سهيل من فمه كي يتعذّر عليه إلقاء الخُطَبَ ضدّ الحبيب المصطفى. فقال رسول الله: «لا أُمْثُلُ به فَيَمْثُلَ الله بي وإن كنت نبياً»[2]. كما كان يوصي (ص) أصحابه بإكرام أسرى «بدر» فكان المسلمون يقدمونهم على أنفسهم على موائد الأطعمة الشهية[3].

لا يجوز بتاتاً التمييز الظالم بين أسرى الحروب، وللإسلام رأي واضح وجلي بهذا الخصوص؛ وليس المُراد بالعدالة معناها الظاهري والشكلي؛ وبناءً عليه، فإن واقعية الإسلام لا تسمح بالتعامل مع جميع الأسرى بشكل واحد من دون الأخذ بالاعتبار موقعهم ومكانتهم الاجتماعية؛ فالإسلام يوصي بالتعامل مع الأسير بما يتناسب وموقعه هي في الواقع بمثابة مراعاة الحد الأدنى من

---

(1) Khadduri, Majid (1955), «**War and Peace in the Law of Islam**», Baltimore, The Johns Hopkins press, p 127.

(2) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 3، ص303؛ أبو الفداء إسماعيل بن كثير، **السيرة النبوية**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1383هـ.، ج 2، ص 304.

(3) المصدر نفسه، ص 299.

الاعتبارات الإنسانية بحقّه يقول الصادق الأمين (ص) في هذا المضمار: «ارحموا عزيز قوم ذَلّ»[1]. كما إن سلوك النبي الأعظم مع ابنة حاتم الطائي[2] التي أسرها المسلمون هو الآخر نموذج يوحي إلى التعاطي المقرون بالرحمة والرأفة مع الأسير بما يتناسب ومكانته.

وقد يجيز أحد ـ تأسيساً على رواية ما ـ إيذاء الأسير من أجل الحصول على بعض المعلومات فقد ذُكر أن المسلمين أسروا في «غزوة بدر» رجلين من سقاه قريش، فاستفسر منه أصحاب الرسول حول أبي سفيان وأصحابه؛ فأجابهم الأسير بأنه لا يعلم شيئاً. وبعد أن تعرّض للضرب قال: سأقول لكم أين يتواجد أبو سفيان، وعندما كانوا يتخلّون عن ضربه كان يقول: لاعلم لي بالأمر. هذه الحادثة جرت بينما كان الرسول (ص) واقفاً في الصلاة، فقطعها وقال إذا صدقاكما ضربتموهما، وإذا كذباكما تركتموهما؟»[3]، وفي معرض تفسير هذا القول قال لفيف من شارحي الأحاديث: إذا استنتجنا من هذه الحادثة تأييداً من الرسول الأعظم لما حصل من تعذيب، فلا يمكن استخلاص قاعدة عامة تعطي لنا الضوء الأخضر لجميع الحالات؛ وذلك لأنه توجد أمورٌ قد تكون استثنائية وتقتضيها الضرورة تبيح التعذيب كما هو في المقام إذ المواجهة الأولى كانت تستدعي درء الخطر كاملاً عن المسلمين. هذا بالإضافة إلى أنّ ضرب الأسير ـ على ما يبدو ـ كان لجهة احتياله وليس لأخذ المعلومات[4].

---

(1) وهبة الزحيلي، مصدر سابق، ص 412.

(2) حاتم الطائي رجل اشتهر بالكرم حتّى صار يضرب به المثل في الكرم، فيقال أكرم من حاتم وحاتم في الكرم وما شابه.

(3) وهبة الزحيلي، مصدر سابق، ص 414.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص 415.

هذا التفسير لا يمكن القبول به ولا يمكن أن نستنتج تأييد الرسول (ص) من هذه الرواية؛ بل هي تدل بوضوح على عدم السماح بهكذا تصرف، إذ يمكن أن نفهم أنه (ص) لم يسمح بإيذاء الأسير وذلك لأنه قطع صلاته بعد مشاهدته لِما كان يجري، ولم يكن (ص) يتوقف عن الصلاة إلّا لأمرٍ مهمّ. هذا مضافاً إلى أنه لم يقل أكثر من التعبير المنقول سابقاً بصيغة السؤال. ومن هذه العبارة بالإمكان أن نستنتج أنه عمل غير مسموح به فكأنه يقول: «لا تضربوا الأسير من أجل أن يفشي لكم بالمعلومات لأن هذا الفعل ليس فقط لا طائل فيه بل أيضاً يقترن بالأضرار والمساوئ»[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص 416.

القانون الدولي الإنسانيّ سيرة الإمام عليّ (ع)

علي رضا واسعي

تعريب: رعد الحجّاج

تمهيد

«[يا مالك] وأشعر قلبك الرحمة للرعيّة، والمحبّة لهم، واللطف بهم، ولا تكوننّ عليهم سبعاً ضارياً، تغتنم أكلهم؛ فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق، يفرط منهم الزّلل، وتعرض لهم العلل، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ؛ فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحبّ أن يعطيك الله من عفوه وصفحه»[1].

لم يمضِ وقت طويل على تبلور مصطلح «القانون الدولي الإنسانيّ»؛ حتى وجد طريقه إلى أفكار العلماء ومحبّي الإنسانية، وربما لم يتمّ بحث جميع أبعاده وزواياه بصورة صحيحة بعدُ، ولم يتضح الفارق بينه وبين غيره من المصطلحات، ولا سيَّما (قانون حقوق الإنسان)، عند كثير من الباحثين؛ ما يؤدّي ـ وبطريق أولي ـ

(1) **نهج البلاغة**، قسم الكتب، الكتاب 53.

إلى اكتناف هذا الموضوع بالغموض من الناحية الدينية. وهذا المقال بصدد تصوير رؤية الإسلام لموضوع القانون الدولي الإنسانيّ، عبر تسليط الضوء على سيرة الإمام عليّ (ع) في الحروب محاولاً إثبات أنه كان ناظراً إلى هذا الموضوع فيها، وكاشفاً عن مدى التناغم والانسجام بين قواعد هذا القانون وبين السيرة العملية لهذا الإمام. فكان سعي كاتب المقال منصبّاً على البحث في المصادر التاريخية والحديثية، بل والفِقهية أحياناً، بغية العثور على مشاهد من سيرة الإمام (ع) وإبرازها إلى القارىء الكريم؛ مع الاعتراف بأنّ ما ذُكر هنا ليس جامعاً ولا شاملاً ولا مسبوقاً بالتأمل والتدبّر اللائق بهذا الموضوع الهامّ؛ إلّا أنه ـ بلا شك ـ يفتح نافذة ولو صغيرة على دراسات عميقة وغزيرة لهذا الموضوع.

وكما هو واضح فإنّ الإمام عليّ (ع) تصدّى لدفّة الخلافة الإسلامية عام 35 ـ 40 هجري، وذلك تبعاً لمقتضيات المجتمع الإسلامي آنذاك. وخلافاً لمن سبقه من الخلفاء، تجنّب الإمام عامداً الحركات التوسعية وفتح البلدان الأخرى؛ فلم تنشب ـ إبّان فترة حكمه القصيرة ـ حرب بين الدولة الإسلامية وبين الكفار في الأقطار الأخرى؛ لكن وبما أنّ استلامه لدفّة الحكم كان ـ ومنذ البداية ـ مصحوباً بمعارضة بعض الفئات المنافسة له على السُلطَة، حدثت نزاعات داخليّة تحولت إلى حروب كبيرة لم يكن يريدها الإمام (ع)، كـ«حرب الجمل» (المارقين) و«صِفّين» (القاسطين) و«النهروان» (المارقين). وفي خضمّ هذه الأحداث، كان الإمام (ع) يواجه في حروبه ثُلّةً من الأعداء، كان بعضهم يشاركه في الدين والمعتقد ولو ظاهراً؛ وإنّما حملتهم دوافع أخرى إلى مناهضته وحربه، وهذا يتطلب سلوكاً يمارس مع مقاتلين من نوع خاصّ، وهذا ما يحاول المقال استعراضه في الصفحات اللاحقة؛ أما لو كان الطرف المقابل

للإمام (ع) لا يشاركه في الدين أو المعتقد، فلا يتسنّى معرفة طريقة تعاطي الإمام معهم إلّا على ضوء تحليل سيرته في الحروب المذكورة.

إنّ ما يظهر من سيرة الإمام (ع) وكلماته التي أوصى بها أتباعه وأصحابه يثبت أنه لو كان أعداؤه من الأغيار والكفار لَما تغيّر أسلوب تعاطيه معهم عن ذلك الأسلوب والسلوك الذي انتهجه في حروبه الثلاثة، ولاحترم تلك القواعد التي يطلق عليها اليوم (القانون الدولي الإنسانيّ)؛ إذ يظهر ذلك من خلال إصراره في مختلف الأماكن على اتّباع سُنّة رسول الله (ص)، ومن امتلاكه روحاً سامية مفعمة بالرحمة والرأفة والشفقة.

في هذا المقال، سيتمّ إيضاح مفهوم (القانون الدولي الإنسانيّ) في نظر الكاتب، ثم تُبين طبيعة تعاطي الإمام (ع) مع هذا الموضوع؛ وتبعاً لذلك، سيسلط الضوء على وصاياه الأخلاقيّة الداعية إلى احترام القانون الدولي الإنسانيّ، لا من منطلق الخوف والعجز، أو البحث عن فرصة لإعادة تنظيم القوى الحربية وتعزيز المواقع العسكرية، أو البحث عن طريقة لقهر العدوّ، بدليل أنه كان يبادر إلى انتهاج تلك السياسة وهو في ذروة القدرة والتفوق والشجاعة؛ فهو من يجيد فنون الحروب المختلفة، ويعلّم غيره تكتيك القتال، حتى صارت تعاليمه العسكرية مضرباً للأمثال، وغدت نموذجاً يحتذي به الآخرون في ميادين القتال؛ إلّا أنّ استراتيجيته الدينية والأخلاقية هي التي جعلته ينحو هذا المنحى. وربما يمكن تجسيد رؤيته وعقيدته في هذا المجال في ما ذُكر في مطلع المقال، لمّا قال موصياً مالك الأشتر: «وأشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبّة لهم، واللطف بهم، ولا تكوننّ عليهم سبعاً ضارياً، تغتنم أكلهم؛ فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق، يفرط منهم الزلل، وتعرض

لهم العلل، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ؛ فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحبّ أن يعطيك الله من عفوه وصفحه».

إنّ إنساناً يحمل الرؤية آنفة الذِكر في التعاطي مع أفراد البشر، حتى مع أعدائه في ميادين القتال، لا يتحرك إلّا على ضوء المبادىء والقِيم السامية، وسنبيّن نبذة عن ذلك:

أ ـ القانون الدولي الإنسانيّ اصطلاحاً:

وُضع القانون الدولي الإنسانيّ من قِبَل «الصليب الأحمر الدولي» و«الهلال الأحمر» لتنظيم شؤون الوقائع الحربية والحروب العسكرية؛ ومع قليل من التوسع في مفهومه نجد أنه يُعنى بحماية قوى الأقلية المعارضة، إذ يتمكن من حماية المنهزمين في الحروب والأسرى والمجروحين والمدنيين وغيرهم من المحرومين؛ إلّا أنّ هذه الحركة المباركة والميمونة التي لم تكن مسبوقة من حيث الشكل والبنية تعتبر ذات تاريخ عريق من حيث المحتوى والأسس. وانطلاقاً من ذلك، يجدر بنا بدايةً إلقاء نظرة على تعريف هذا المصطلح، ومن ثم تبيين الفارق بينه وبين «قانون حقوق الإنسان».

خلافاً لمصطلح «قانون حقوق الإنسان» (Human Rights) الذي وُضع لاستيفاء حقوق الإنسان، ومردّه إلى شخصية المخاطب ذي الحقّ وشأنيته؛ فإن «القانون الدولي الإنسانيّ» (Humanitarian Law) ناظر إلى شخصية الفاعل والمغيث وهويّتهما؛ بمعنى أنّ الإنسان يأبى جملة من الأفعال، ويرى أنها تتعارض مع كماله وسموّه، من حيث كونه إنساناً ذا قِيَم ومُثُل عليا، وهذه الميزة تدفعه إلى نظرة ملؤها الحنان والرأفة إلى الآخرين، بل إلى غيره من الموجودات الأخرى. إنّ الإنسان المحبّ للجمال الذي اتصف فطرياً بهذه الصفة يتجنب وطء الزهرة الجملية بقدمه، بل يداعبها وينفق عليها احتراماً لذاته

ونفسه، وكلما ازداد الإنسان رفعةً تضاعف اهتمامه بهذه الأمور. والسلوكيات الأخلاقية تكمن في هذه الخصوصية، كما إنّ الإيثار والإحسان وإعانة الآخرين وخدمة الخلق و... وليدة هذا العنصر البشري. وعلى هذا الأساس، يحبّ الإنسان الآخرين بحكم إنسانيته، ويُلزم نفسه باحترام الحقوق التي مُنِحت لغيره. وبناءً على هذا، فإن (القانون الدولي الإنسانيّ) قانون ناشىء من إنسانيّة الإنسان المغيث لا من حيث بشرية الفرد المُغاث كما هو ملحوظ في (قانون حقوق الإنسان)؛ أنه لا يمكن إلغاء وجود ميدان مشترك لهذين القانونين، ولا شكّ في أنهما غير أجنبيين أحدهما عن الآخر؛ لكنهما يقدّمان للإنسان حقوقاً بتوجّهين مختلفين تماماً.

ب ـ أُسس القانون الدولي الإنسانيّ ومبادئه

طبقاً للتعريف المذكور، لا يتقدّم القانون الدولي الإنسانيّ بمبدإ كرامة الإنسان وتكافؤ البشر والعدالة من أجل إحراز الأمن وحرية التعبير والعقيدة، كما هو الحال في إعلان حقوق الإنسان؛ وإنما له مبادىء وأُسس أخرى، بل له مقصود مغاير، ولا يتحقّق إلّا بها، وهذه المبادىء والأُسس عبارة عن:

1 . **ب ـ الحسّ الإنساني**: يحبّ الإنسان أبناء جنسه بصورة ذاتية، وتبدأ هذه المحبّة لدى الإنسان منذ بِدْء حياته المَدين فيها لوالديه، وتستمرّ معه حتى آخر لحظات حياته التي تتجسّد في حضور الآخرين؛ أنّ إنسانيّة الإنسان لا تبتني ـ بالضرورة ـ على الأُسس الأخلاقية والمُثُل العليا، فربما تدفعه الحاجة أو الشهوة أو طلب السلطة والجاه أو غيرها إلى إبداء اهتمام بهذا الحسّ؛ إلّا أنّ المنزلة الإنسانية السامية تترك أثراً كبيراً على محبة الإنسان لغيره من البشر.

2 . ب ـ **الكرامة الإنسانية**: إنّ طبيعة الإنسان تميل إلى حفظ الكرامة؛ فكل إنسان يرغب في أن يكون حضوره في عالم الوجود مصحوباً بالحياة الحرّة الكريمة، وقلّما يوجد على ظهر البسيطة إنسان يفتقد هذه الصفة، وإن أخطأ الإنسان ـ أحياناً ـ في سلوك طريق الكرامة، إلّا أنه على كلّ حال يشاطر غيره في حبّ بلوغ هذا الهدف وإحراز هذا الغرض؛ فسجيّة البشر تحكم عليهم بإعانة الآخرين وانتهاج الرفق والرأفة والرحمة معهم.

3 . ب ـ **طلب الكمال والجمال**: انطلاقاً من امتلاك الإنسان شعوراً وعقلاً نجده يبحث عن الكمال ويصبو إلى الجمال، وهذا الكمال والجمال تارةً يتجسّد في الأمور الحسية والخارجية كنيل العلم والثروة والجمال ...؛ وتارةً أخرى في الأمور الروحانية والمعنوية، فيتحقق بالنزوع إلى الأمور الأخلاقية، ومصداقها البارز إعانة الآخرين ومحبتهم.

4 . ب ـ **الأخلاق السامية**: إن ما يميّز الإنسان عن غيره من الموجودات هو جنوحه إلى جملة من الأخلاق والسلوكيات الرفيعة التي لا تجديه نفعاً أكثر من إشباع وجوده، وفي منطق الأديان تنبع هذه السلوكيات من العقائد المعنوية التي يتحدّد على ضوئها جزاء الأعمال الإنسانية، وهذه السلوكيات التي هي بمثابة أمر أرضيّ ذي عظمة سماوية تدفع أغلب بني آدم نحو الإيثار والإحسان ومدّ يد العون إلى الآخرين.

5 . ب ـ **التعاليم السماوية**: لا شك في أنّ التعاليم الدينية والسماوية تحلّق فوق سماء جميع المبادىء المذكورة؛ فهي بالنسبة إلى كثير من أبناء البشر تمثّل أهم العوامل المحرّضة على القيام بأعمال الخير وتجنّب أفعال الشّر، ولا غروَ أنّ

مساعدة الإنسان أبناءَ جلدته أبرز مصداق من مصاديق أعمال الخير المذكورة.

إنّ مجموع المبادىء تمثّل في رأينا أسس الإنسانية، ومتى ما دُوّنت في سياق قواعد وقوانين، وأعرب الإنسان عن التزامه بها، استلزمت جملة من الحقوق لطالبي الإغاثة، وتستطيع المنظّمات ذات الصّلة حينئذٍ إلزام المجتمعات البشرية احترام تلك الحقوق استناداً إلى التعهد الذي قدمّته في إطار القوانين الآنفة، وطالبو الإغاثة يتمتّعون بحقّ كهذا بصورة ذاتية. [وستوضح السّطور التالية المزيد عن الموضوع]:

ج ـ دائرة تنفيذ القانون الدولي الإنسانيّ:

من أجل فهم أفضل لِما ذكرناه آنفاً من وجود فوارق جوهرية بين مصطلح «القانون الدولي الإنسانيّ» و«قانون حقوق الإنسان»، يتحتّم علينا تأكيد أنّ القانون الدولي الإنسانيّ إنّما يطبّق في حالة وضع الإنسان نفسه في مواجهة الخطر باختياره، أو دخوله هذا الميدان بإرادته؛ ومن هنا يكون قد سلب من نفسه الحقوق الذاتية للإنسان. والمصداق الواضح في هذه المجال ميادين القتال، بمعناها الأعم؛ فيدخل فريق من الناس تلك الميادين بصفتهم مهاجمين ويردُها آخرون بصفة المدافعين مهما كانت نواياهم ودوافعهم، ولا شك في أنّ عدداً من الناس يجدون أنفسهم على صلة بما حدث رغم إرادتهم. ثم إنّ سُوحَ الوغى ميادين للصراع والقتل، فيتوقع من كلّ واحد من الخصمين اللجوء إلى أساليب عنيفة وانتهاج تكتيك معيّن من أجل القضاء على خصمه، من دون رعاية حرمته أو التقيّد بقيد خاص، ولا يتسنّى القضاء على العدوّ من دون اللجوء إلى القوة والعنف، ويُشرِّع ـ بدواً ـ تشريعاً آنياً جواز تطبيق أي أسلوب من

الأساليب الحربية؛ إلّا أنّ «اتفاقية جنيف» وبروتوكولَيْها الإضافيين سعيا ـ حتى في مثل هذه الظروف والمواقف ـ إلى جعل الإنسان متمسكاً بجملة من المبادىء من خلال تدوين القانون الدولي، فذكّرا بالشأن السامي والمنزلة الرفيعة لبني آدم من أجل دفعه إلى سلوك ممنهج ذي حدود معيّنة.

د ـ القانون الدولي الإنسانيّ الإسلامي:

لا شك في أن الفكر الإسلامي الذي يؤمن المسلمون بتضمّنه تعاليم إنسانية قيّمة قد أشار إلى تعريف واضح لقواعد القتال المبنيّ على المُثُل الإنسانية، فيمكن من خلال البحث في النصوص الدينية العثور عليها واستخلاصها بسهولة؛ من هنا يجدر بعلماء الإسلام استقصاء تلك القواعد المؤكدة على حقوق الإنسان في الحرب من أجل تدوين قانون إسلامي مشابه للقانون الدولي الإنسانيّ. وسنسعى في هذا المقال إلى ذكر طائفة من تلك القواعد والقوانين التي تجلّت في سيرة الإمام عليّ (ع).

الحرب في سيرة الإمام عليّ (ع):

تلقى الحرب في منظومة الفكر الإسلامي التي يجسّدها الإمام (ع) أهمّية فائقة، إذ يُبدي الإمام عنايةً خاصّةً بالحرب المقدّسة (الجهاد). ويتحتّم استعراض هذا الموضوع ليتبيّن أن التعاليم الإنسانية الواردة في الإسلام وفي سيرة الإمام (ع) بالتحديد غير نابعة من الخوف أو الضعف أو المتاجرة، ولم تكن فراراً من الزحف.

لقد أمر القرآن الكريم الإنسان في كثير من آياته بالجهاد باعتباره حرباً مقدّسة من المؤمنين ضدّ الكافرين الطغاة، وعدّ القتال أمراً عظيماً ومن أبرز سمات المسلم؛ فدعا المسلمين إلى الاستعداد التام

لمواجهة العدوّ، فقال تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[1]، ودعاهم في موضع آخر إلى مجابهة العدوّ بشتى السُبُل فقال: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[2]، وفي موضع آخر بيّن تعالى سرّ الحرب وعلّة تشريعها والضرورة الدّاعية إليها، وذلك حينما أمر سبحانه الناس بالقتال في سبيل الحفاظ على المنجزات المعنوية المتعالية للبشر فقال: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾[3]، وأوضح من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ﴾[4]، فقد صرّح الله ـ سبحانه وتعالى ـ في هذه الآية بضرورة الحرب والتصدّي لمن يعتدي على حرمة الإنسانية.

أمّا الإمام عليّ (ع) بصفته أُسوةً للمسلمين ومجسّداً للمعطيات القرآنية، فقد أشار في مواضع عدّة إلى ضرورة الحرب، معتبراً إياها طريقةً مُثلى لكبح جماح الطغاة فقال (ع): «إن الله فرض القتال على الأمة، فجعل على الرجل الواحد أن يقاتل عشرة من المشركين»[5].

وحثّ المسلمين على القتال، مؤكداً على حقّ السيف، ومطالباً إياهم بأداء حقوق سيوفهم وعدم الفرار من ساحة الحرب، فقال: «... فقدّموا الدارع، وأخّروا الحاسر، وعضّوا على الأضراس؛ فإنه أنبى للسيوف عن الهام، والتووا في أطراف الرماح؛ فإنّه أمور

---

(1) سورة الأنفال: الآية 60.

(2) سورة البقرة: الآية 194.

(3) سورة البقرة: الآية 193.

(4) سورة الحج: الآية 40.

(5) **وسائل الشيعة**، ج11، ص64.

للأسنّة»[1]. وقال أيضاً: «عادوا الكرّ واستحيوا من الفرّ؛ فإنه عارٌ باقٍ في الأعقاب والأعناق، ونار يوم الحساب، وطيبوا عن أنفسكم أنفساً، وامشوا إلى الموت [مشياً] سُجُحاً»[2]. وشدّد على أنّ الفرار يوجب عذاب الآخرة فقال: (ولئن فررتم من سيف العاجلة لا تسلموا من سيوف الآخرة، وأنتم لهاميم العرب والسنام الأعظم؛ فاستحيوا الفرار فانه فيه أدرع العار وولوج النار)[3]. وقال في موضع آخر: «إنّ في الفرار موجدة الله، والذلّ اللازم، والعار الباقي، وإنّ الفارّ لغير مزيد في عمره ولا محجوز (محبوب) بينه وبين يومه»[4].

ومن وصايا الإمام (ع) لأصحابه أثناء الحرب قوله: «ثم إنّ الرعب والخوف من جهاد المستحقّ للجهاد والمتوازرين على الضلال فضلال في الدين، وسلب للدنيا مع الذلّ والصَغار، وفيه استيجاب النار بالفرار من الزحف عند حضرة القتال، يقول الله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ زَحۡفٗا فَلَا تُوَلُّوهُمُ ٱلۡأَدۡبَارَ﴾[5]»[6]. وقال عن نفسه: «...فإني لم أفِر من الزحف قطّ، ولم يبارزني أحد إلّا سقيت الأرض من دمه»[7].

وممّا مضى تتّضح النظرة الإسلامية إلى مقولة الحرب ورؤية الإمام لها؛ فهو يرى الثبات فيها من سمات الرجولة والإنسانية، ويعتبر الفرار منها عاراً يلزم الإنسان وعقبه، والطريف أنه حينما يعلم

(1) **نهج البلاغة**، الخطبة 124.

(2) **نهج السعادة**، ج2، ص232؛ وانظر: **نهج البلاغة**، الخطبة 66.

(3) **غرر الحكم**، ح 10147؛ وانظر: **نهج البلاغة**، الخطبة 124.

(4) **نهج البلاغة**، الخطبة 124.

(5) سورة الأنفال: الآية 15.

(6) **الكافي**، ج5، ص38، ح1.

(7) **الخصال**، 1، 580.

بتحرّك جيش العدوّ يوصي جنده بدخول ميدان الحرب قبلهم ومحاربتهم، فيقول: «أغزوا القوم قبل أن يغزوكم، فوالله ما غزِي قوم قطّ في عقر دارهم إلّا ذلّوا...»[1]. وبهذا يدعو المقاتلين إلى الأخذ بزمام الأمور في الحرب واستباق العدوّ إليها؛ غير أنه في الوقت ذاته، يؤمن بوجود مبادىء وحدود لحروبه المقدّسة ويوصي أصحابه برعايتها.

الغرض من الحرب هو الهداية:

إنّ الحروب التي نشبت بين أبناء البشر على مرّ التاريخ غالباً ما كانت دوافعها سياسية وتوسعية[2]، وقلّما يمكن إخضاعها إلى تحكيم الأسس الأخلاقية والإنسانية؛ إلّا أنّ ما ورد في سيرة الأنبياء والأولياء الإلٰهيّين يختلف عن ذلك اختلافاً جذريّاً؛ فالحرب في تعاليم الأديان الإلٰهيَّة ما هي إلّا وسيلة لبلوغ الأهداف المقدّسة، ويشرّع استمرارها حتى تحقيق تلك الأهداف، أما بعد تأمين تحقيقها فلا ينبغي التفكر بمواصلتها قطّ. قال تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ﴾[3]، إنّ الغرض من القتال طبقاً لهذه الثقافة هو الإطاحة بالبغاة والطغاة؛ فبعد أن يكفّوا عن ظلمهم وجورهم لا مبرّر لمواصلة القتال. ولمّا أُجبر الإمام عليّ (ع) إبّان فترة خلافته القصيرة على مقاتلة ثلاث طوائف من أعدائه، لم يكن يرمي من ذلك إلّا هداية أولئك إلى جادّة الصواب، كما قال (ع) في «حرب صفّين» مجيباً على من لم يَرُقْ له حوار الإمام

---

(1) نهج السعادة، ج3، ص527؛ وانظر: نهج البلاغة، الخطبة 27.

(2) فمن هذا القبيل حرب إيران والروم، والحرب العالمية الأولى والثانية، وحرب العراق وإيران.

(3) سورة الحجرات: الآية 9.

المتكرر مع العدوّ: «فوالله ما دفعت يوماً إلّا وأنا أطمع أن تلحق بي طائفة، فتهتدي بي وتعشو إلى ضوئي، وذلك أحبّ إليّ من أن أقتلها»[1].

إنّ الإمام (ع) ـ انطلاقاً من الحقّ الإنسانيّ ـ يتجنّب قدر الإمكان اللجوء إلى السيف والقتال؛ فيسعى جاهداً إلى هداية معارضيه بالطرق السلمية المُتاحة؛ وعلى الرّغم من أنه القائل: «إنفروا رحمكم الله إلى قتال عدوكم، ولا تثّاقلوا إلى الأرض فتقرّوا بالخسف، وتبوؤوا بالذلّ، ويكون نصيبكم الأخسّ؛ إنّ أخا الحرب الأَرِق، ومن نام لم يُنم عنه»[2]؛ لكنه يوصي عسكره في صفين بالصبر وضبط النفس، ويعدّ الغرض من الحرب إتمام الحُجَّة على العدوّ ويقول: «لا تقاتلوهم حتى يبدؤوكم، فإنكم بحمد الله على حُجّة، وترككم إياهم حتى يبدؤوكم حُجَّة أخرى لكم عليهم»[3].

وبهذا الحديث يُبرز الإمام (ع) أحقيّة عسكره، ويدعو أنصاره إلى الالتفات إلى ذلك لئلّا يدفعهم الانتقام أو الاستعلاء أو طلب السلطة إلى دخول ساحة الوغى.

الحاضرون في ميدان القتال:

إنّ للحروب ـ دائماً أو غالباً ـ نطاقاً واسعاً، فيدخل في خضمّها أفواج كثيرة من الناس شِئنا أم أبينا، وليس من الضروري أن يكون كلّ من دخل معمعة الحرب مقاتلاً أو مستحقاً للقتال. وفي نظرة كلية، يمكن تشخيص فئات عدّة ممن يحضرون إلى جبهات القتال

---

(1) **نهج البلاغة**، الخطبة 55.

(2) **نهج البلاغة**، الكتاب 62.

(3) **نهج البلاغة**، الخطبة 14.

وينبغي على الإنسان الكريم رعاية حالهم وأخذ حقوقهم بالاعتبار، ومنهم:

أ ـ من ألجأته ضرورة السكن والإقامة في مكانٍ ما إلى دخول المعركة، أو كان تابعاً للمقاتلين المتواجدين في ساحة المعركة؛ فثمة أعداد غفيرة من الناس يدخلون ميدان القتال رغم إرادتهم حتى مع عدم امتلاكهم دوافع إلى القتال؛ فيجعلون أنفسهم عرضةً للخطر رغماً عنهم. في الحروب القديمة التي كانت تدوم مدّةً طويلةً يحضر كثير من المقاتلين إلى المعركة بمعيّة عدد من أفراد أسرهم؛ ما يؤدي إلى تواجد الأطفال والنساء وغير المحاربين في وسط العسكر. وفي الاصطلاح العسكري لا يدخل أولئك في عداد المقاتلين. كما إنّ من يعيش على الأراضي التي تكون موضع دوران رحى الحرب يُعدّ من هذا القبيل. وفي عالمنا الراهن حيث أخذت الحروب أبعاداً غير معقولة تبعاً للتطوّر المذهل للمعدّات الحربية، أضحت هذه الفئة من الناس كبيرة جداً. إن هؤلاء ليسوا بمقاتلين، ولم يَرِدوا ساحة الحرب عن رغبة وإرادة؛ فلا بدّ من أن تشملهم الرأفة والمساعدة الإنسانية.

ويبدو جليّاً في سُنّة الرسول (ص) وسيرة الإمام عليّ (ع) وأقواله اعتماد الرفق وانتهاج المحبّة مع هذه الثُلّة من البشر؛ فروي عن النبي (ص) أنه حينما كان يرسل السرايا كان يوصيهم قائلاً: «انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملّة رسول الله، ولا تقتلوا شيخاً فانياً؛ ولا صغيراً ولا امرأة»[1]. وهذه هي سجيّة الإمام عليّ (ع)؛ إذ سار على

---

(1) **جواهر الكلام**، ج21، ص73.

هذا المنوال، فروي أنه لمّا واجه جيشه جيشَ الناكثين خطب في أصحابه فقال: «... ولا تهيجوا امرأة بأذى، وإن شتمن أعراضكم وسببن أمراءكم وصلحاءكم؛ فإنهنّ ضعاف القوى والأنفس والعقول»؛ ثم أشار الإمام (ع) إلى الأمر الإلٰهيّ في هذا الصدد فقال: «لقد كنّا نُؤمر بالكفّ عنهنّ، وإنهنّ لمشركات، وإن كان الرجل ليتناول المرأة بالهراوة والجريدة فيعير بها وعقبه من بعده»[1].

وروي عن أبي مخنف أنّ الإمام (ع) قال: «إياكم والنساء، وإن شتمن أعراضكم وسببن أمراءكم، فلقد رأينا في الجاهلية أن الرجل ليتناول المرأة بالجريدة أو الهراوة فيعير بها هو وعقبه من بعده»[2]. وفي موضع آخر نهى الإمام عسكره عن التعرض لمن خرج من العسكر فقال: «لا تطلبوا من كان خارجاً من العسكر»[3]؛ كما روي عنه قوله: «لا تقتلوا النساء ولا الصبيان ولا الشيخ الكبير ولا...»[4].

إنّ ما هو حريّ بالتأمّل والتدبّر في هذه الأحاديث هو اعتبار الإمام(ع) قتل النساء أمراً غير لائق ومنهياً عنه في الدين، وفي حديث آخر عدّه عاراً وغير إنسانيّ إلى درجة أنّ العرب في الجاهلية كانوا يأنفون عن ارتكابه. لقد جسّد الإمام (ع) في حياته السياسية والاجتماعية هذه الأقوال المرويّة عنه التي تستظهر أيضاً من سُنّة النبي الكريم (ص)؛ فلقد أوصى المجاهدين في مواضع عدّة بعدم قتل هذه الطائفة بالإضافة إلى الرهبان والأحبار[5].

---

(1) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج6، ص228؛ الكافي، ج5، ص7؛ وانظر: **نهج البلاغة**، الخطبة 14.

(2) الزيلعي، **نصب الراية**، ج4، ص361؛ **وسائل الشيعة**، ج11، ص72.

(3) الزيلعي، **نصب الراية**، ج4، ص363.

(4) ابن جرير الطبري، **جامع البيان**، ج2، ص259.

(5) انظر: **كتاب الأم**، ج6، ص181.

إنّ هذا الأسلوب كان متداولاً بحقّ الشباب أيضاً، وعُلّل في رواية أخرى بأمر إنسانيّ بحت؛ فروي عن خمير بن مالك قال: «سمعت عمّار بن ياسر سأل عليّاً عن سبي الذرّية، فقال: ليس عليهم سبي، إنما قاتلنا من قاتلنا»[1]. وبهذا أثبت الإمام (ع) أن من لا قدرة له على القتال يجب أن لا يطاله وبال الحرب.

ب- الذين يدخلون جبهة القتال مكرهين بحكم عملهم واستجابةً لأوامر صادرة عن رؤسائهم؛ يكون الهاجس الأساس هو **المعيشة** وتمشية أمور حياتهم من دون أن يفكروا في فتح البلدان وكسب اقتدار سياسي، وإذا ما توفر لهم طريق آخر للعيش بادروا إلى السير فيه وتخلّوا عن الحرب والقتال. والإنسانية تفرض لهؤلاء حقّاً لئلا يغدوا ضحيّةً لأهواء الآخرين وجموحهم. والإمام عليّ (ع) - وفي سبيل الحدّ من إراقة دماء هذه الطائفة من الناس، ومن أجل إبداء إنسانيته - سعى بشتى السُبُل الممكنة إلى حفظ أرواح هؤلاء وعدم مقاتلتهم، وانطلاقاً من ذلك نراه يأمر جنده بعدم بدء القتال فيقول لهم: «ولا تقاتلوهم حتى يبدؤوكم، فإنكم بحمد الله على حُجّة، وترككم إياهم حتى يبدؤوكم حُجّة أخرى لكم عليهم»[2]. إنه يسعى إلى توفير الأرضية اللازمة لإنابة المُغرَّر بهم والمُمتعضين من الحرب، وإيابهم إلى الحقّ؛ وهو بهذا يفسح في المجال أمام العدوّ لاعتناق الحقيقة كيما يتاح لطلاب الحقّ بلوغه. وقال الإمام أيضاً: «لا تَدْعُوَنّ إلى مبارزة... فإن الداعي باغٍ»[3].

---

(1) البيهقي، **السنن الكبرى**، ج8، ص181 - 182.

(2) **نهج البلاغة**، الخطبة 14.

(3) **بحار الأنوار**، ج32، ص213.

وفيما ذهب الإمام (ع) إلى إنّ التقاعس عن الحرب وإتاحة الفرصة للعدوّ والتلكؤ في دخول جبهة القتال ذلّ وهوان، فقال في هذا المجال: «فإنّ الجهاد باب من أبواب الجنّة، فتحه الله لخاصّة أوليائه... فمن تركه رغبةً عنه ألبسه الله ثوب الذلّ وشملة البلاء»[1]؛ ومن الطبيعي أنه كان يرى اليقظة والاستعداد من المتطلبات الضرورية للحرب؛ لكنه ـ في الوقت ذاته ـ كان يعتبر بدء القتال بغياً وظلماً. وعلى هذا الأساس، فإنّ طائفة من الحاضرين في ميادين القتال قد حملوا السلاح جهلاً أو اضطراراً، وقد يمنحهم التأنّي والصبر فرصةً للتحرير من القيود.

وأوضح من ذلك كلام الإمام (ع) بشأن الفارّين من جبهة القتال ومن أعربوا عن عدم رغبتهم في مواصلة القتال؛ ففي «حرب الجمل» التي فُرضت عليه نادى أصحابه قائلاً: «أيها الناس لا تتّبعوا مدبراً... ومن ألقى السلاح فهو آمن، ومن أغلق بابه فهو آمن»[2]؛ وكما مرّ آنفاً فإنه طلب من جنده عدم اتّباع المدبر[3]، قال الزيلعي: «أمر عليٌّ مناديه فنادى يوم النصرة: لا يتّبع مدبر...»[4].

وعلى هذا الأساس، يتبيَّن أن كلّ من حضر إلى ميدان القتال ليس ـ بالضرورة ـ مستحقاً للمحاربة والقتل، بل تقتضي الإنسانية أخذ حقوقه بالحسبان ومعاملته معاملة كريمة.

إن مبادىء القانون الإسلامي وأُسسه المذكورة آنفاً تبدو طبيعية شيئاً ما، وتتطابق مع ما ورد في «اتفاقية جنيف» وبروتوكولَيْها

---

(1) **نهج البلاغة**، الخطبة 27؛ **نهج السعادة**، ج2، ص527.

(2) **الكافي**، ج5، ص7.

(3) **مستدرك الوسائل**، ج11، ص55 ـ 56.

(4) **نصب الراية**، ج4، ص361.

الإضافيين؛ إلّا أنّ المدهش في الأمر أن تتجسد هذه الحقوق عملياً كسيرة ثابتة وسُنّة إلٰهيّة في حياة فردٍ ما؛ فلقد سعى الإمام عليّ (ع) إلى بلورة حياته على هذا الأساس ليتمكن من تجسيد السلوك الإنسانيّ النبيل في جميع فصول حياته. وعلاوةً على ذلك، فإنّ أبواب القانون الدولي الإنسانيّ مفتوحة بوجه طائفة أخرى هي عبارة عمن دخل جبهة القتال بملء إرادته وساهم في إشعال فتيل الحرب؛ فأطاح ـ نتيجة ذلك ـ بحقوق الإنسان المتصلة به؛ بيد أنه عجز عن مواصلة القتال لأي سبب كان، كإصابته بجرح أو أسره أو فراره من الجبهة. وهنا يتبادر إلى الأذهان سؤال مفاده: ما الحكم الذي تصدره قوانين الحرب بحقّ هؤلاء الأفراد؟ الطريق الوحيد أمام هؤلاء في النظرة الأولى أن ينالوا جزاء أفعالهم، وليس هو إلّا القتل؛ غير أنّ شيمة الإنسان وإنسانيّته تستلزم حكماً آخر، وعلى الرغم من الجرم الذي ارتكبوه إلا أن لهم جملة من الحقوق، يمكن استقصاؤها في سيرة الإمام عليّ (ع).

1 ـ الجرحى

إنّ للحرب ويلاتٍ وتبعاتٍ ثقيلةٍ على الإنسان، ليس في وسعه عدم الاكتراث بها أو إبعاد شبحها عنه، ولا سيّما في عصرنا الراهن؛ إذ عمد الإنسان إلى استخدام أسلحة ومعدّات حربية حديثة بفعل التطوّر التكنولوجي والصناعي الهائل الذي يشهده العالم، لتتسنّى له الهيمنة على أكبر عدد ممكن من البشر.

وعلى هذا الأساس، يصاب عدد من المقاتلين في جبهات القتال بجروح مختلفةٍ لا تمنعهم عن مواصلة القتال فحسب؛ بل تجعلهم عاجزين عن الهروب من الجبهة إلى مكان آمن، فما الحيلة حينئذٍ وكيف يجب التعامل مع هؤلاء الذين هم في أمسّ الحاجة إلى

المُداراة والمداواة أيضاً؟ طبقاً للحكم الأوّلي لقوانين الحرب لا سبيل إلى معاملة هؤلاء سوى بالعنف والفظاظة؛ لكن السلوك الإنسانيّ لا يخضع إلى قوانين القتال لذا يُحسن الإنسان إلى الضعفاء والعاجزين. وهذا الإمام عليّ (ع) أكّد مراراً على عدم استعمال العنف مع المجروحين ودعا إلى مساعدتهم؛ ففي «حرب الجمل أوصى المجاهدين بوصايا منها: «ولا يذفّف[1] على جريح[2]»، وفي تعبير آخر روي عنه قوله في «حرب صِفّين»: «ولا تجهزوا على جريح»[3]، أو «لا تجيزوا على جريح»[4]؛ ففي هذه الأحاديث ينهى الإمام(ع) عن التضييق على الجرحى ويمنع من قتلهم، وقد لقيت هذه السيرة رواجاً واسع النطاق، حتى إنه لمّا كان يرسل سريّة لقمع المتمردين كانوا لا يجيزوا لأنفسهم تخطّي هذه السُنّة النبويّة ـ العلويّة، والشاهد على ذلك أنه لمّا أرسل معقل إلى الأهواز للقضاء على الفتنة هناك، كتب إلى الإمام (ع) عن مجريات الأحداث، ومن جملة ما كتب: «... فإنّا لقينا المارقين وقد استظهروا علينا بالمشركين، فقتلنا منهم ناساً كثيراً، ولم نتعدّ فيهم سيرتك، فلم نقتل منهم مدبراً ولا أسيراً، ولم نذفّف منهم على جريح»[5].

إنّ أهم ما ورد في كتاب معقل استناده في عمله إلى سيرة الإمام(ع)؛ فكأن أصحابه كانوا على ثقه من أنّ الإمام (ع) لا يرتضي أخذ الجرحى بشدّة، وعلى الرغم من أن الجريح يدخل في

---

(1) تذفيف الجرح، والإجهاز والقتل (**النهاية في غريب الحديث**، ج2، ص162).

(2) **كتاب الأم**، ج4، ص236؛ وانظر: **مقاتل الطالبيين**، ص243.

(3) **نهج البلاغة**، الخطبة 14؛ **دعائم الإسلام**، ج1، ص394.

(4) **الكافي**، ج5، ص33؛ **السنن الكبرى**، ج8، ص181.

(5) **الغارات**، ج1، ص354.

عداد مقاتلي العدو؛ إلا أنّ الإمام (ع) منحه جملةً من الحقوق وفق ما تقتضيه الإنسانية[1].

2 ـ الأسرى:

إنّ الأسرى يشكّلون الطائفة الأخرى التي تعجز عن مواصلة القتال، وهم من كانت لهم القدرة على القتال؛ لكنهم وقعوا في قبضة أعدائهم. لا شك في أنّ الحكم الأوّلي بحسب العلم العسكري يقضي بتعذيب هذه الفئة وقتلها، كما يحدّثنا التاريخ الأسود للحروب عن ذلك، إذ انطوى على نماذج كثيرة من هذا القبيل؛ وهو ما حدا بثُلّة من البشر إلى سنّ القانون الدولي الإنسانيّ. أما الإمام عليّ (ع) فإنه انتهج سُنّة مغايرة للسُنّة التي كانت سائدة تبعاً لسيرة الرسول الكريم (ص) وتنفيذاً للأوامر الإلٰهيّة؛ فكان يعامل الأسرى بطريقة مختلفة؛ إذ كان يوصي أصحابه بمراعاة حال الأسرى في جميع حروبه الثلاثة التي فُرضت عليه قسراً، على غرار ما كان الرسول (ص) يوصي به أصحابه وجنده؛ فروي أنّ «قبيلة هذيل» بعثت رسولاً يُدعى «ابن الأكوع»، أيام فتح مكّة ليكون عيناً على الرسول (ص)، وأُسر يوم «حُنَين»، فمرّ به عمر بن الخطاب، فلما رآه أقبل على رجل من الأنصار وقال: هذا عدوّ الله الذي كان علينا عيناً، ها هو أسير، فاقتله، فضرب الأنصار عنقه، وبلغ ذلك الرسول (ص)، فكره ذلك وقال: «ألم آمركم أن لا تقتلوا أسيراً»[2].

وسار الإمام عليّ (ع) على هذا النهج نفسه، فدعا أنصاره في حرب الجمل إلى هذا الأمر الإنسانيّ وقال لهم: «لا تقتلوا

---

(1) انظر: **الطبقات الكبرى**، ج5، ص38 ـ 39.

(2) **بحار الأنوار**، ج19، ص241؛ **دلائل النبوة**، ج3، ص104.

أسيراً»[1]. وأخرج البيهقي عن أبي فاختة أنّ عليّاً (ع) أُتي بأسير يوم «صِفِّين»، فقال: «لا تقتلني صبراً»، فقال الإمام (ع): «لا أقتلك صبراً، إني أخاف الله ربّ العالمين»، ثم خلّى سبيله[2]. إنّ هذا السلوك الإنسانيّ الرفيع كان غاية في العظمة، حتى إن الإمام الشافعي قال مندهشاً: «والحرب يوم صِفّين قائمة، ومعاوية يقاتل جادّاً في أيامه كلها، منتصفاً أو مستعلياً، وعليّ (رضي الله عنه) يقول لأسير من أصحاب معاوية: «لا أقتلك صبراً، إني أخاف الله ربّ العالمين»[3]. وأطرف من ذلك قصة الإمام (ع) مع الأصبغ بن ضرار، فقال عنه ابن مزاحم المنقري: «... وكان من أهل الشام بصِفّين رجل يقال له: الأصبغ بن ضرار الأزدي، وكان طليعة ومسلّحة لمعاوية، فندب عليّ (ع) له الأشتر، فأخذه أسيراً من غير أن يقاتل. وكان عليّ ينهى عن قتل الأسير الكفيف، فجاء به ليلاً وشدّ وثاقه وألقاه عند أصحابه ينظر به الصباح، وكان الأصبغ شاعراً مفوّهاً، ونام أصحابه، فرفع صوته فأسمع الأشتر فقال:

ألا ليت هذا الليل طبّق سرمدا ... على الناس لا يأتيهم بنهار
يكون كذا حتى القيامة إنني ... أحاذر في الأصباح ضرمة نار
فيا ليل طبّق إنّ في الليل راحة ... وفي الصبح قتلي أو فِكاك إساري
ولو كنت تحت الأرض ستين ... وادياً لما رُدّ عني ما أخاف حذاري

إلى آخر القصيدة. فغدا به الأشتر على عليّ، فقال: «يا أمير المؤمنين، هذا رجل من المسلّحة لقيته بالأمس، فوالله لو علمت أنّ قتله الحقّ قتلته، وقد بات عندنا الليلة وحركنا [بشِعره]، فإن كان فيه

---

(1) الجصاص، **أحكام القرآن**، ج3، ص535.

(2) **السنن الكبرى**، ج8، ص182.

(3) **كتاب الأم**، ج4، ص237.

القتل فاقتله وإن غضبنا فيه، وإن ساغ لك العفو عنه فهبه لنا. قال: «هو لك يا مالك، فإذا أصبت [منهم] أسيراً فلا تقتله، فإن أسير أهل القِبلة لا يفادى ولا يقتل». فرجع به الأشتر إلى منزله وقال: «لك ما أخذنا منك، ليس لك عندنا غيره»[1].

وأبرز مصاديق الرفق بالأسير في حياة الإمام عليّ (ع) تجلت في تعاطيه مع عبد الرحمن بن ملجم المرادي؛ فعلى الرغم من أنه لم يؤسر في جبهات القتال بالمعنى المصطلح إلّا أنه كان أسيراً بيد أبناء الإمام (ع)، فقال لهم الإمام: «أطعموه واسقوه وأحسنوا إساره. فإن عشت فأنا وليّ دمي، أعفو إن شئت وإن شئت استقدت، وإن متّ فقتلتموه فلا تمثلوا»[2].

إنّ هذا السلوك الذي ذكرناه آنفاً صار موضعاً للبحث والنقاش في الفِقه الشيعي والسُنّي على حدٍّ سواء؛ بمعنى أنه متى يجب التعاطي مع الجريح والأسير برفق ورأفة؟ وقد ذكر ابن ادريس الحلي نكاتاً هامة عن الأسرى فقال: «وأما الأسارى فعندنا على ضربين: أحدهما: أُخذ قبل أن تضع الحرب أوزارها وتنقضي الحرب والقتال، فإنه لايجوز للإمام استبقاؤه، بل يقتله بأن يضرب رقبته، أو يقطع يديه ورجليه ويتركه حتى ينزف ويموت، إلّا أن يسلم، فيسقط عنه القتل. والضرب الآخر: هو كل أسير يؤخذ بعد أن تضع الحرب أوزارها، فإنه يكون الإمام مخيّراً فيه بين أن يمنّ عليه فيطلقه، وبين أن يسترقّه، وبين أن يفاديه، وليس له قتله بحال... ومن كان في يده أسير وجب عليه أن يطعمه ويسقيه، وإن أُريد قتله في الحال»[3].

---

(1) **وقعة صفين**، ص466 ـ 467.

(2) **كتاب الأم**، ج4، ص229.

(3) **السرائر**، ج2، ص12.

إنّ التعامل مع الأسرى الذي خُصّص له مبحث كامل في الفِقه الإسلامي والشيعي على وجه الخصوص مقولة تحتاج إلى مزيد من التأمّل؛ لأنّ عدداً من الفقهاء أفتوا بلزوم أخذهم بشدّة، ولم يجيزوا التخفيف إلّا على فئة منهم وهي تشتمل على من أُسر بعد أن تضع الحرب أوزارها، كما ورد في كلام ابن ادريس الحلي المذكور آنفاً، وكرّره الشيخ الطوسي أيضاً[1]. وقال ابن زهرة: «وجميع من خالف الإسلام من الكفار يقتلون مدبرين ومقبلين، ويقتل أسيرهم، ويجاز على جريحهم»[2].

ولا شك في أنّ ما ورد في الفِقه الشيعي ناظر إلى الحرب وظروفها الصعبة؛ ففضلاً عن النفقات الباهظة التي يتطلبها استبقاء الأسير حيّاً، كذلك يُخشى أن يوجه الأسرى ضربة من الخلف إلى جيش الإسلام، ولذلك تقتضي الإدارة العقلانية لشؤون الحرب عدم مجاراة العدوّ في ما يروم؛ ذلك أنّ الحرب ما زالت مستعرة ولم يخبُ أوارها، ومقاتلة العدوّ أمر عقلاني على كل حال. أما بعد وضع الحرب أوزارها وإخماد فتيلها يقع التعامل مع الأسير بشدّة في إطار الانتقام والثأر، وهذا غير محبّذ من الإنسان ذي الشأن الرفيع والشخصيّة المتكاملة. في مثل هذه الحالة يدخل القانون الدولي الإنسانيّ حيّز التنفيذ كما ذكرنا.

أما في سيرة الإمام عليّ (ع) فالأمر مغاير تماماً؛ إذ شوهد الإمام (ع) حتى في خضمّ النزاع وجبهات القتال يتعامل مع الأسرى بإحسان ورأفة، ويوصي أصحابه ـ أيضاً ـ بهذه السُنّة الحسنة؛ فروي أنه: «كان عليّ إذا أخذ أسيراً من أهل الشام خلّى سبيله، إلّا أنْ

---

(1) **المبسوط**، ج2، ص12 ـ 13.

(2) **غنية النزوع**، ص201.

يكون قَتَل من أصحابه أحداً فيقتله به، فإذا خلّى سبيله فإنْ عاد الثانية قتله ولم يخلِّ سبيله»[1].

3 ـ المستسلمون والفارّون

إنّ عقد بحث مستقل لهذه الطائفة لا يخلو من الأهميّة، وإن أُشير لها في الأبحاث السابقة.

قد يجد عدد من المقاتلين في ميادين القتال أنفسهم متخلّفين عن ركب أصحابهم لسبب ما، فلا يعد أمامهم سوى أن يفرّوا من ساحة المعركة، أو يرجعون عن غيّهم ويثوبون إلى رشدهم حين مواجهة المسلمين فيستسلمون لهم، ومن الطبيعي أنّ حسّ الانتقام والاقتدار لدى الإنسان يدفعه إلى أخذ هؤلاء بشدّة، بل إن هذا الشعور يحفّز المجاهدين على قتلهم؛ إلّا أنّ السُنّة النبويّة والسيرة العلويّة تأمر بجهاد النفس والتعاطي معهم برأفة ورحمة الإسلام. قال تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْاْ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[2]، وقال في آيتين سابقتين لهذه الآية: ﴿فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩١﴾ فَإِنِ ٱنتَهَوْاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٩٢﴾﴾[3]. ووفقاً لهذه الآيات وغيرها من الأوامر الإلٰهيّة لا داعي لمواصلة القتال حينما يكفّ العدوّ عنه.

وبشأن من تصدر عنه علامة دالّة على الاستسلام، أمر الإمام عليّ (ع) أصحابه بالكفّ عن مقاتلته وعدم قتله، كما إنه أمرهم

---

(1) **مستدرك الوسائل**، ج11، ص50؛ ج6، ص124؛ ج11، ص120؛ ج7، ص128.

(2) سورة البقرة: الآية 193.

(3) سورة البقرة: الآيتان 191 ـ 192.

بالتعامل الإنسانيّ مع من يتنحّى عن المعركة ويفرّ منها؛ ففي «معركة الجمل» أمر مناديه لينادي: «ألا لا يُتبع مدبر... ومن أغلق بابه فهو آمن، ومن ألقى السلاح فهو آمن، ولا تأخذ من متاعهم شيئاً»[1]. وقال ابن أبي الحديد: قال الإمام (ع): «واذا هزمتموهم فلا تتبعوا مدبراً»[2]، ونقل عنه أيضاً أنه نهى أصحابه عن الظلم وبدء القتال وقتل المدبر والجريح فقال (ع): «ولا تقاتلوهم حتى يبدؤوكم... فإذا كانت الهزيمة بإذن الله فلا تقتلوا مدبراً، ولا تصيبوا معوراً، ولا تجهزوا على جريح»[3]. وهذه السيرة المتميِّزة هي التي جرّت عدوّه اللدود مروان بن الحكم إلى الإعجاب والدهشة، فأثنى عليه قائلاً للإمام عليّ بن الحُسين زين العابدين (ع) (38 ـ 95هـ./ 658 ـ 712م): «ما رأيت أحداً أكرم غلبة من أبيك، ما هو إلّا أن ولينا يوم الجمل فنادى مناديه: لا يقتل مدبر، ولا يذفّف على جريح»[4].

إنّ هذه السيرة القائمة على عدم اللحاق بالمدبر وقتله في «حرب الجمل» تختلف قليلاً عما رُوي عن الإمام (ع) في «حرب صِفِّين»؛ إذ روي عنه أنه أمر بقتل المدبرين في «صِفّين»، بل حتى الإجهاز على الجرحى، وهو ما دعا أبان بن تغلب إلى التساؤل عن هذا التغاير في السيرتين، فقال لعبد الله بن شريك: «ما هاتان السيرتان المختلفتان»؟ فقال: «إن أهل الجمل قتلوا طلحة والزبير، وإنّ معاوية كان قائماً بعينه وكان قائدهم»[5]. وعلى هذا الأساس، يظهر أن سيرة

---

(1) **المصنف**، ج7، ص675؛ وانظر: المصدر نفسه، ج8، ص718.

(2) **شرح نهج البلاغة**، ج6، ص228.

(3) المصدر نفسه، ج15، ص104.

(4) **السنن الكبرى**، ج8، ص181.

(5) **اختيار معرفة الرجال**، ج2، ص482؛ **بحار الأنوار**، ج97، ص27؛ **مناقب ابن شهرآشوب**، ج1، ص5.

الإمام (ع) في «حرب الجمل» لم تكن نابعة من الإنسانية ولا مبتنية على القانون الدولي الإنسانيّ، بل كانت مجرد صفقة تجارية؛ إلّا أن محيي الدين النووي قال: «أخرج ابن أبي شيبة والحاكم والبيهقي، عن أبي أمامة، قال: شهدت صِفّين فكانوا لا يجهزون على جريح، ولا يقتلون مولياً، ولا يسلبون قتيلاً»[1]. وقد عقد الإمام الشافعي بحثاً مبسوطاً في هذا الصدد، مبيّناً الأسس والمبادىء الفقهية التي استند إليها الإمام (ع) في تعاطيه مع الفارّين والجرحى والأسرى[2]. وحكم السيّد الخوئي (قده) بوهن رواية عبد الله بن شريك بعد المناقشة في سندها فقال: «هذه الرواية صدرها ضعيف وذيلها مرسل، على أنه لا دلالة فيها على الحسن فضلاً عن الوثاقة»[3].

وكيفما كان، فإنّ ما يظهر من مجموع الروايات والأحاديث الواردة في هذا المجال هو أن الإمام (ع) أوصى بانتهاج سلوك سلمي مع الطوائف والفئات المذكورة، اعتماداً على الحسّ الإنسانيّ المستقى من المعطيات القرآنية، ومن البديهي أن الفارّ من الحرب إن التحق بفئة يستنصرهم ليعود إليها مرّةً أخرى له حكم مغاير لما سبق (البغاة... وهم قسمان: من له فئة، فيجهز على جريحهم، ويتبع مدبرهم، ولا يقتل أسيرهم. ومن لا فئة له...)[4].

علاوةً على ما ذُكر آنفاً، ثمة جملة من القواعد والسلوكيات الأخلاقيّة التي نادى الإمام عليّ (ع) إلى تطبيقها في ميادين القتال، والتي يتحتم تسليط الضوء عليها في خلال دراسة القانون الدولي الإنسانيّ.

---

(1) **المجموع**، ج19، ص200 و203.

(2) انظر: **كتاب الأم**، ج4، ص236 ـ 237.

(3) **معجم رجال الحديث**، ج11، ص234.

(4) **تبصرة المتعلمين**، ص111.

السلوكيات الأخلاقيّة للحرب

أ ـ تجنّب تطبيق الأساليب الحادّة والعنيفة

مُنع المسلمون في النصوص الدينيّة من استخدام الأساليب الحادّة والعنيفة للقضاء على العدوّ، لا سيّما حينما يسفر استعمال هذه الأساليب عن هلاك غير المحاربين؛ فروي عن الإمام الصادق (ع) قال: «كان رسول الله (ص) إذا بعث سريّة دعا بأميرهم فأجلسه إلى جنبه، وأجلس أصحابه بين يديه، ثم قال: سيروا باسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملّة رسول، لا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقطعوا شجرة إلاّ أن تضطرّوا إليها»[1].

وروي عن الإمام علي (ع) قال: «إن النبي (ص) نهى أن يلقى السُمّ في بلاد المشركين»[2]. إن مثل هذه التعاليم التي تبدو مخالفة لسلوكيات الحرب وأعرافهما لا تتوفر إلّا في ثقافة مبتنية على القِيَم السامية، وهذا هو ديدن الإمام عليّ (ع)؛ فروي عن الإمام الصادق (ع) قوله: «كان عليّ (ع) لا يقاتل حتى تزول الشمس، ويكره قطع الشجر والنخل»[3]. وفي ذيل هذه الرواية ذكر صاحب الجواهر (رحمه الله) تعليلاً عن الإمام الصادق (ع) أيضاً في سبب تأخير قتال الإمام إلى ما بعد الزوال فقال: «كان عليّ (ع) لا يقاتل حتى تزول الشمس، ويقول: تفتح أبواب السماء وتقبل الرحمة وينزل النصر، ويقول: هو أقرب إلى الليل، وأجدر أن يقلّ القتل، ويرجع الطالب، ويفلت المنهزم»[4]. هذه هي الروح المتعالية للإمام

---

(1) **جواهر الكلام**، ج21، ص66.

(2) المصدر نفسه، ص67.

(3) **تذكرة الفقهاء**، ج1، ص412.

(4) **جواهر الكلام**، ج21، ص81.

عليّ (ع)؛ إذ يسعى جاهداً لخفض مستوى القتل إلى أقلّ ما يمكن وتوفير الفرصة لمن يروم الفرار من الجبهة.

ب ـ الابتعاد عن سوء معاملة القتلى

ومن الأخلاق الإنسانية احترام الإنسان لأبناء جلدته حتى بعد القتل؛ إذ إنّ انتهاك حرمة المقتول تؤدّي إلى امتعاض ذويه وأصدقائه وإثارة الألم في قلوبهم. ومن الطبيعي أن ذوي القابليات المحدودة ومن يفتقر إلى بُعد النظر يلجأ إلى شتى الوسائل والسُبُل المتوفرة لتركيع العدوّ في سبيل تفريغ سخطه وضغينته؛ إلّا أنّ الإسلام أوصى المسلمين بانتهاج طريقة أخرى في التعاطي مع أعدائهم؛ فهذا الإمام عليّ (ع) ـ فضلاً عن وصاياه برعاية حال الأحياء ـ يطلب من جنده في معركة صِفّين أن لا يسلبوا قتيلاً[1].

كما إنه أمر أصحابه في حرب الجمل بعدم التمثيل بالقتلى فقال: «ولا تمثلوا بقتيل»[2]. ورغم أنّ المَثُلَة كانت أمراً متداولاً بين العرب في حروبهم؛ لكنه طبقاً لتعاليم الرسول الكريم (ص)[3] كان ينهى جنده عن ارتكابها، وفي أواخر حياة الإمام (ع) وهو على فراش الموت بعد أن ضربه ابن ملجم بالسيف على رأسه أوصى أولاده أن لا يمثلوا بالرجل بعد وفاته[4].

ج ـ عدم اقتحام البيوت وهتك الحرمات واغتصاب الأموال

إنّ العنف لا ينفكّ عن الحرب، فهذه هي طبيعتها؛ وعلى هذا

---

(1) انظر: **الطبقات الكبرى**، ج7، ص411؛ ابن قدامة، **المغني** ج10، ص64.

(2) **شرح نهج البلاغة**، ج6، ص228.

(3) انظر: ابن عدي، **الكامل**، ج1، ص234؛ **تاريخ بغداد**، ج4، ص160؛ ج6، ص374.

(4) **المبسوط**، ج7، ص268.

الأساس، يصنّف ترويع العدوّ ونهب أمواله والانتقام منه ضمن خانة الأخلاق الحربية. أما الإمام (ع) المتصف بالأخلاق السامية فهو يسعى إلى تحقيق أهدافه العليا حتى في ميادين القتال، ويحاول عدم السقوط في مأزق الغرائز النفسية والشهوات واللذائذ. كان الإمام عليّ (ع) يحترم المبادىء الإنسانية في حروبه، ويأمر أتباعه أيضاً باحترامها، فيقول مثلاً: «ولا تدخلوا دار أحد»[1]. وفي حرب النهروان، ورغم أنّ قلبه كان يعتصر ألماً من المارقين لم يسمح بقطع رأس ولا كشف عورة، فروي عن عبد الله بن قتادة قال: «كنت في الخيل يوم النهروان مع عليّ بن أبي طالب (ع)، فلما أن فرغ منهم وقتلهم لم يقطع رأساً ولم يكشف عورة»[2]. كما أمرهم قائلاً: «وإذا وصلتم إلى رحال القوم فلا تهتكوا ستراً... ولا تأخذوا من أموالهم شيئاً»[3].

إنّ الحياة العسكرية للإمام (ع) مفعمة بمكارم الأخلاق والسلوكيات الإنسانية النبيلة؛ لذا كانت مثاراً لإعجاب المتديّنين والعقلاء على تعاقب الدهور والأعصار، وما ورد في هذا المقال لا يعدو أن يكون نبذةً مختصرةً من ذلك. أضف إلى ذلك، يمكن عدّ سلوك الإمام (ع) مصداقاً بارزاً لاحترام حقوق الإنسان على الصعيد السياسي؛ فكان يتعاطى مع خصومه السياسيين برفق وتسامح[4]، وهذا موضوع آخر ينبغي بحثه في محله.

---

(1) **فتح الباري**، ج13، ص48.

(2) **السنن الكبرى**، ج8، ص183.

(3) **شرح نهج البلاغة**، ج6، ص228.

(4) انظر: **أنساب الأشراف**، ص262 ـ 263.

النتيجة

يمكن أن نخلص من مجموع ما ذُكر إلى أنّ الإمام عليّ (ع) ـ وكما صرّح بذلك بنفسه ـ كان ينظر إلى الحروب والنزاعات العسكرية كسبيل لبلوغ هدف نبيل. إنّ الإمام (ع) لم يخض غمار الحرب طلباً للاقتدار وتوسيع نطاق حكومته وفتح البلدان، بل كان يرمي إلى هداية البشر وجرّهم إلى جادّه الصواب؛ ومن هنا كان يشدّد على احترام المبادىء والقوانين الأخلاقية، فيلاحظ في جميع حروبه الاهتمام بغير المحاربين من المدنيين الذين أقحموا الحرب، وعدم المساس بالمستسلمين، ومعالجة الجرحى، ومداراة الأسرى، وعدم اتّباع الهاربين، واحترام القتلى، وعدم هتك الستر، وتجنب ترويع أهل البيوت و... وهذا السلوك الذي لا يصدر إلّا عن إنسان سامٍ كعليّ (ع) يدخل في إطار القانون الدولي الإنسانيّ.

المصادر

1 ـ **القرآن الكريم**.

2 ـ ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية.

3 ـ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، **المصنف**، ط1، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، 1409هـ.

4 ـ ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث**، ط4، تحقيق: أحمد الزاوي ومحمود الطناحي، إيران، مؤسسة إسماعيليان، 1985م.

5 ـ حمزة بن عليّ (ابن زهرة)، **غنية النزوع إلى علمَي الأصول والفروع**، ط1، تحقيق: إبراهيم البهادري، قُم، اعتماد، 1417هـ.

6 ـ محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، بيروت، دار صادر.

7 ـ عبدالله بن قدامة، **المغني**، بيروت، دار الكتاب العربي.

8 ـ أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، تحقيق: كاظم مظفر، قُم، دار الكتاب.

9 ـ أبو بكر بن عليّ الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ط1، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، 1417هـ.

10 ـ أحمد بن يحيى بن جابر البَلاذُري، **أنساب الأشراف**، تحقيق: محمد باقر المحمدي، بيروت، مؤسّسة الأعلمي.

11 ـ أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، بيروت، دار الفكر.

12 ـ إبراهيم بن محمد الثقفي الكوفي، **الغارات**، تحقيق: جلال الدين المحدث، مطبعة بهمن.

13 ـ أبو بكر أحمد بن علي الجصاص، **أحكام القرآن**، ط 1، بيروت، دار الكتب العلمية 1415هـ

14 ـ الشيخ محمد بن حسن الحُرّ العامليّ، **وسائل الشيعة**، ط 2، تحقيق: مؤسّسة آل البيت، قُمّ، مهر، 1414هـ.

15 ـ ابن إدريس الحِلِّي، **السرائر**، تحقيق: لجنة التحقيق، قُم، جماعة المدرسين، 1410هـ.

16 ـ جمال الدين الحسن بن يوسف الحِلِّي، **تذكرة الفقهاء**، تبريز، المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

17 ـ جمال الدين الحسن بن يوسف الحلي، **تبصرة المتعلمين في أحكام الدين**، ط 1، تحقيق: أحمد الحسيني وهادي اليوسفي، طهران، انتشارات فقيه، 1989م.

18 ـ جمال الدين الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، ط1، تحقيق: أيمن صالح الشعباني، القاهرة، دار الحديث، 1415هـ.

19 ـ الإمام الشافعي، **كتاب الأم**، ط2، بيروت، دار الفكر، 1403هـ.

20 ـ محمد بن علي بن الحسين الصدوق، **الخصال**، تحقيق: عليّ أكبر غفاري، جماعة المدرسين.

21 ـ ميرزا حسين النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، ط 1، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1408هـ.

22 ـ محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق: نخبة من العلماء الأجلّاء، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، 1403هـ.

23 ـ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **اختيار معرفة الرجال**، تحقيق: مير داماد وآخرين، مؤسّسة آل البيت، 1404هـ.

24 ـ أبو محمد بن الحسن الطوسي، **المبسوط في فقه الإماميّة**، تحقيق: محمد تقي الكشفي، طهران، 1387هـ.

25 ـ ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، بيروت، دار المعرفة.

26 ـ محمد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، ط 3، تحقيق: علي أكبر غفاري، قُمّ دار الكتب الإسلامية، 1388هـ.

27 ـ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ط 2، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1403هـ.

28 ـ محمد باقر المحمودي، **نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة**، ط1، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1396هـ.

29 ـ النعمان بن محمد بن منصور المغربي، **دعائم الإسلام**، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، 1383هـ.

30 ـ نصر بن مزاحم المنقري، **وقعة صفين**، ط2، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، المؤسّسة العربيّة الحديثة، 1382هـ.

31 ـ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ط3، تحقيق: عباس القوجاني، دار الكتب الإسلامية، 1988هـ.

32 ـ **نهج البلاغة**، ط1، تحقيق: وشرح: محمد عبده، قُم، دار الذخائر، 1412هـ.

33 ـ محيي الدين بن شرف النوري، **المجموع في شرح المهذب**، بيروت، دار الفكر.

الفصل الثالث

ضحايا النزاعات المسلّحة
بين القانون الدولي الإنساني والإسلام

مبدأ تحييد المدنيين في الشريعة
والقانون الدولي الإنساني

محمد مهدي كريمي نيا[1]

الخلاصة

البحث في القانون الدولي الإنساني من البحوث الهامّة في القانون الدولي وهو مورد تأكيد الأديان السماوية خاصّة الدين الإسلامي الحنيف. إنّ إيضاح مختلف أبعاد هذه القضيّة يؤدّي دوراً بنّاءً جدّاً في تطوير مبادئ حقوق الإنسانية، ولا يمكن أن يستتب السلام والتعايش والانتفاع من المبادئ الإنسانية الدولية من دون الاستعانة بالدين الإسلامي.

ولقد تمّ إعداد هذا البحث في جزأين:

الجزء الأول: يشرح رؤية الإسلام في مجال أصالة السلام والتعايش السلمي وتجنب وقوع الحرب. وقد أخذ الإسلام بالاعتبار السلام والتعامل الودّي مع الأديان ومختلف الشعوب كمبدإٍ وقاعدة

---

(1) ماجستير في القانون الدولي، ومسؤول المركز التخصّصي لدراسات القانون والقضاء الإسلامي، قم.

أساس في نظامه التشريعي وشدّد القرآن الكريم على ذلك في آيات عدّة. يدعو القرآن الكريم إلى المبدإ المشترك والتعايش السلمي[1]؛ ويدعو إلى الحوار والجدال بالتي هي أحسن[2]؛ ويمنع الإساءة إلى معتقدات الآخرين[3]؛ ويدين العنصرية ويعتبر جميع البشر من أب واحد وأم واحدة[4]؛ ويرحب بمقترح السلام[5]؛ ويدعو أتباعه إلى نهج يقوم على القسط والعدل إزاء الأقليات[6].

ويبدو من الروايات الإسلامية أن المسلمين باستطاعتهم التعايش السلمي وإقامة علاقات الود والصداقة مع الأجانب في العلاقات الدولية. ولايسمح أئمة الإسلام لرعاياهم أبداً بقتل أتباع الديانات الأخرى وإبادتهم؛ فالاختلاف في المعتقدات لا يجيز السلوك العدواني. ويحظى غير المسلمين بالاحترام لجهة مشتركاتهم في عالم «الإنسان» و«الإنسانية» مع المسلمين. وقد أجيزت الحرب والإجراءات المسلّحة في حالات محدّدة منها: مواجهة العدوان[7]؛ ورفع الفتنة[8]؛ وناكثي العهد والمتآمرين والبادئين بالحرب[9]؛ وإزالة الاستضعاف عن كاهل المظلومين والدفاع عن الأرض[10].

---

(1) سورة آل عمران: الآية 64.

(2) سورة العنكبوت: الآية 46.

(3) سورة الأنعام: الآية 108.

(4) سورة الحجرات: الآية 13.

(5) سورة النساء: الآية 90.

(6) سورة الممتحنة: الآية 8.

(7) سورة البقرة: الآية 190.

(8) سورة البقرة: الآية 193.

(9) سورة التوبة: الآية 13.

(10) سورة الحج: الآيتان 39 ـ 40.

ونتطرق في الجزء الثاني إلى مبادئ التوحيد الرئيسة التي تقيّد الحرب تجاه المدنيين؛ ذلك أن الإسلام أعدّ قانوناً تفصيلياً للحرب قائم على العدل والرحمة ورعاية حقوق الإنسان. وقد نهى نبي الإسلام (ص) عن قتل النساء والأطفال إلّا إذا مارسوا القتال، حتى إن أمير المؤمنين عليّ (ع) يطلب من جنوده أن يمارسوا ضبط النفس حتى إذا قمن (نساء العدو) بشتمهم والإساءة إليهم، وأن يتجنبوا المساس بهنّ جسدياً أو معنوياً.

ويتمتع الشيوخ والطاعنين في السن بحصانة إبّان الحرب وكذلك المرض والجرحى والمكفوفين والمُقْعَدين، وينبغي تقديم حماية خاصّة لهم ليكونوا في مأمن من أضرار الاشتباكات العسكرية. ويحظى رجال الدين ومن يمارسون العبادة بعيداً عن جبهات الحرب ولا يشاركون في القتال بحصانة كذلك. ومثلهم ممثّلو الدول والرُسُل وحاملو الرسائل يحظون بالحصانة أيضاً حتى إن كانوا رعايا البلد المتورط في الحرب، وفي الختام يوصي الإسلام أيضاً بالرحمة والرأفة والإيثار حيال الأسرى.

المقدّمة

تُعدّ قضية القانون الدولي الإنساني من المواضيع الهامّة في القانون الدولي وقد أكدتها الأديان السماوية وعلى الخصوص الدين الإسلامي الحنيف. إنّ إيضاح وشرح مختلف أبعاد هذه القضيّة له دور بنّاءٌ جدّاً في تطوير مبادئ القانون الدولي الإنساني. ومن الأهمّية والمفيد بمكان أن نتناول رؤية الإسلام في هذا المضمار. وقد أثبتت تجربة منظّمة الأمم المتحدة أنّ استتباب السلام والتنظيم العادل للعلاقات الدولية وكذلك تكريس مبادئ حقوق الإنسان غير ممكن من دون الاستعانة بالدين خاصّةً الدين الإسلامي؛ فمبادئ الإسلام

وتعاليمه تدعو المسلمين إلى الالتزام بالشريعة الإلٰهيّة وتحذّرهم من أن انتهاكها يستوجب العقاب الدنيوي والأخروي وهذا أكبر دليل على ما ذكرناه؛ والشريعة الإسلامية تتضمّن أسمى القوانين التي تجعل الناس يعيشون حياةً سعيدةً في ظلالها.

ينتظم بحثنا في جزأين، يتناول الجزء الأوّل أصل السلام والتعايش السلمي وتجنب الحرب. وهنا يحاول الإسلام تجفيف منابع الحرب وإزالة أي عوامل تثير النزاعات. ويتناول الجزء الثاني المدنيين الذين يتأثّرون مباشرةً أو غير مباشرة بالحرب، كالمرضى والأطفال والنساء والمسنّين والمكفوفين والمُقْعَدين. بعبارةٍ أخرى: إذا وقعت الحرب، ينبغي التزام العدل وعدم تجاوز الحدود المعقولة والإنسانية حيال العدو. وقد جاءت التعاليم الإسلامية (الآيات الكريمة والروايات) بتعابير مختلفة ومتعدّدة حول احترام حقوق الإنسان في الحرب.

الكلمات المفتاحية

التعايش السلمي، التعايش بين الأديان، السلام، الحرب، حقوق الإنسان.

ـ ١ ـ
مبدأ السلام والتعايش في الإسلام

خُلقت المجتمعات البشرية من شعوب وقبائل وإثنيات وعناصر متنوّعة. ولايتسنّى تطور البشرية إلّا عن طريق التعاون في ما بينهم. إن الناس تتطلع إلى السلام والتعايش؛ بينما تقوم الدول والمنظّمات الدوليّه دائماً بالترويج لذلك. وحتى في فترة «الحرب الباردة» التي

احتدمت فيها الحرب الإعلامية وسباق التسلّح بين الشرق والغرب كان الجانبان يتشدقان بالسلام والهدوء؛ ولكن أهداف القوى الكبرى كانت تتجاوز الدعوة إلى السلام. وكان الغرب يدعو إلى السلام لا بسبب ضغط الرأي العام فحسب، بل وخشيةً من الحرب المدمرة وتعرّض المصالح والحريّات للخطر، وإبقاءً للمجال مفتوحاً للمزيد من الاستغلال والاستعمار؛ لذلك كان السلام والتعايش السلمي عندهم مقروناً بالعداء الخفي والتآمر والعدوان.

وكان الشرق بقيادة الاتحاد السوفياتي يهدف - في ما وراء مشروع السلام والتعايش السلمي - إلى تحقيق توجهاته السياسية والأيديولوجية. إذ في الحقيقة هم يرون أنه ينبغي دائماً أن تنشأ حرب طبقية بين «الطبقة العاملة» و«الطبقة الحاكمة» لكي تؤدي إلى النصر النهائي للطبقة العاملة؛ لذلك عندما يطالبون بالسلام يطالبون به حقيقة بما هو أمر مؤقت لأنهم يريدون البقاء في مأمن من مساس البلدان الأخرى بهم حتى الوصول إلى نهاية مشروعهم (جَنّة الشيوعية)[1].

ويعتبر الإسلام، السلام والتعايش السلمي بين الناس بمعتقداتهم ومذاهبهم المتنوّعة، قيمةً وهدفاً؛ فالهدف من السلام ليس تحقيق المصلحة، بل إنّ «السلام» بحدّ ذاته هو مصلحة لأنّه أكثر تناغماً مع حياة الإنسان الفطرية؛ وحين يعمّ السلام ستتوفر إمكانية أكبر لتطور الإنسان وسموّه وتفاهمه بغية التوصل إلى اتفاقات، وتوحيد النهج البشريّ والنزوع نحو الحق[2].

---

(1) انظر: عباس علي عميد زنجاني، **فقه إسلامي**، طهران، أمير كبير، 1377هـ.ش.، ج2، ص368.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 140.

بعضهم يظن أنّ «القانون والعلاقات الدولية» في الإسلام قد أُسست على «الحرب والصراع»، ويستندون أحياناً في مزاعمهم إلى أعمال بعض الحكام عبر التاريخ الإسلامي، في حين أنّ النصوص الإسلامية الأصيلة التي ينبغي اعتمادها في هذا المجال تثبت العكس، وأن الإسلام اعتبر السلام والتعايش بين الأديان والشعوب «مبدأً» و«قاعدة أساساً» في نظامه التشريعي، وأن أحكام الحرب تستخدم في حالة الضرورة فحسب وفي هذه الحالة وحدها ستكون الحرب «شرعية». إذن، لايمكن لسلوك بعض الحكام المسلمين وأدائهم الخاطئ عبر التاريخ الإسلامي أن يبطل مفعول هذه النصوص الصريحة[1].

وسنتابع هذا الموضوع في فصلين، الفصل الأول: آيات القرآن الكريم حول السلام والتعايش السلمي؛ والفصل الثاني: روايات أئمة الإسلام حول التعايش السلمي.

الفصل الأول: آيات القرآن الكريم حول السلام والتعايش السلمي

إن «التعايش السلمي» أو «التعايش بين الأديان» فكرة إسلامية أصيلة أوصت بها آيات عدّة من القرآن الكريم، في وقت كان فيه مفهوم «التعايش الديني» غير معروف البتّة قبل أربعة عشر قرناً. ولا يرى القرآن الكريم أي معنى للحروب الدينية والصراع بسبب اختلاف العقيدة كما عبّر عنه بعض أتباع الديانات الأخرى (الحروب الصليبية على سبيل المثال). وقد حظر الإسلام ممارسة الحقد والعداء ضدّ

---

(1) انظر: صبحي المحمصاني، **العلاقات الدولية في الإسلام**، بيروت، دار العلم للملايين، 1972م.، ص 50.

أتباع الديانات الأخرى. واستخدام الأساليب المسيئة ضدّ الآخر لا يُعتبر أسلوباً دينياً محبّباً. فالقرآن الكريم يستنكر على المسيحيين واليهود الذين أخذوا يستهزئون ببعضهم ويثيرون النعرات ويشعلون نار الحروب:

﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[1].

ويقول العلّامة المجلسي إن آيةً للجهاد[2] نزلت بعد أكثر من سبعين آية أوصت المسلمين والنبي (ص) بالخصوص بالصبر وتجنب الحرب مع الأعداء، هذه الآية سمحت للمسلمين بالدفاع عن أنفسهم[3].

1 ـ دعوة القرآن الكريم إلى التعايش السلمي والاهتمام بالمبادئ المشتركة

منذ بداية ظهوره وجّه الإسلام دعوته إلى العالم تحت شعار: «التعايش السلمي»؛ فخاطب «أهل الكتاب» قائلاً:

﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[4].

هذه الآية من الآيات الهامّة في دعوة أهل الكتاب إلى الوحدة.

---

(1) سورة البقرة: الآية 113.

(2) ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟﴾ سورة الحج: الآية 39.

(3) انظر: محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 19، ص 158.

(4) سورة آل عمران: الآية 63.

والاستدلال المستخدم في هذه الآية يختلف عن الآيات السابقة؛ إذ الآيات السابقة من هذه السورة بالذات تمّت الدعوة إلى الإسلام مباشرةً؛ ولكن في هذه الآية تمّ التركيز على النقاط المشتركة بين الإسلام وأهل الكتاب. ويحثّ الإسلام على التعاون مع الذين ليسوا مستعدين للتعاون مع المسلمين في جميع أهدافهم المقدّسة، وعدم اليأس ومحاولة استقطاب هؤلاء إلى التعاون في القواسم المشتركة.

2 ـ دعوة القرآن الكريم إلى الحوار السلمي

يأمر القرآن الكريم المسلمين «بالجدال بالتي هي أحسن» و«بالحوار السلمي» مع أهل الكتاب، وأن يقيموا علاقاتهم على أساس المبادئ المشتركة: ﴿۞وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾[1].

تذكر الآيات الواردة أعلاه كيفية التعاطي مع «عَبَدَة الأصنام» الجَهَلَة والمعاندين بمقتضى الحال؛ ولكن في الآية أعلاه الحديث عن الجدال والحوار مع أهل الكتاب يتمّ بأسلوب أكثر نعومةً؛ ذلك أن أهل الكتاب استمعوا على الأقل إلى جزء من تعاليم الأنبياء والكتب السماوية ولديهم استعداد أكبر لاستماع الآيات الإلٰهيّة.

ويوعز القرآن الكريم إلى المسلمين بالامتناع عن سبّ الكافرين وعَبَدَة الأصنام:

﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمۡ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرۡجِعُهُمۡ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾[2].

---

(1) سورة العنكبوت: الآية 46.

(2) سورة الأنعام: الآية 108.

3 ـ القرآن الكريم ورفضه للعنصرية

يدين القرآن الكريم أي شكل من أشكال العنصرية ويعتبر جميع البشر من أب واحد وأُم واحدة، وبالتالي لا يعترف بالتفوق العنصري والإثني والديني:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1].

إن المساواة بين البشر أحد المبادئ الهامّة للتعايش السلمي واستتباب السلام والأمن الدوليين، نظراً إلى أنَّ العنصرية والفوقية وتحقير الشعوب والأديان الأخرى سبّبت مشاكل عدّة للمجتمع الإنساني، والحربين العالميتين الأولى والثانية نموذجان بارزان على ما نقول.

الفوارق في اللون والعرق لا تمنح الأفضلية لأحد على آخر؛ بل إن القرآن الكريم يعتبر الفارق في اللغة واللون من آيات الله سبحانه وتعالى وسبباً للتعارف بين الناس، إذا كان البشر كلهم بلون وطول وعرض واحد ستسود الحياة الفوضى والمشاكل. والقرآن الكريم لا يرى فضلاً للبشر بعضهم على بعض إلا بالتقوى؛ بل يعتبر أن مجموع الناس يشكّلون «أسرة بشرية» و«أمة واحدة»:

﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ۚ﴾[2]...

وتخاطب آيات عدّة من القرآن الكريم الناس قاطبة مثل: ﴿يَا بَنِي

---

(1) سورة الحجرات: الآية 13.

(2) سورة البقرة: الآية 213.

﴿ءَادَمَ﴾[1] و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ﴾[2]؛ وهذا الخطاب وهذه التعابير المستخدمة توحي بأن البشرية تشكّل بوتقةً مشتركةً لسكان الأرض جميعاً. لا فرق بين البشر في مختلف المناطق. ومع أنّ البشر على مدى التاريخ كانوا مختلفين من حيث اللغة واللون والعرق... ولكن الإسلام يرى أن الجميع أبناء آدم وحواء وهذا الاختلاف لايمسّ بإنسانيّة الإنسان[3].

4 ـ القرآن يرحّب بمقترح السلام

﴿فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلٗا ٩٠﴾[4]. كان ثمة قبيلتان من القبائل العربية اسمهما «بني ضمرة» و«أشجع»؛ وكانت الأولى عقدت هدنة مع المسلمين، وجاءت قبيلة «أشجع» بقيادة مسعود بن رجيله وقوامها سبعمائة شخص واستقرّت قرب المدينة. فبعث النبي (ص) رسولاً إليهم يستفسر عن الغاية من مجيئهم. فقالوا: جئنا لعقد «الهدنة» مع محمد (ص). حينذاك أوعز النبي الأكرم (ص) بإرسال مقادير من التمر إليهم كهدية ثم اتصل بهم؛ فقالوا: نحن من جهة، لا قدرة لنا على مواجهة أعدائكم لأنّ عددنا قليل؛ ومن جهة أخرى، لا حول لنا ولا قوة ولا نرغب في مواجهتكم لأنّ موقعنا بالقرب منكم لذلك

---

(1) لقد ورد تعبير: «بنو آدم» في أكثر من آية من القرآن الكريم، ومن ذلك سورة الأعراف: الآيات 26، 27، 35، 171؛ وسورة الإسراء: الآية 70.

(2) ورد تعبير «يا أيها الإنسان» في سورة الانشقاق: الآية 6، وثمّة 60 آية من آيات القرآن وردت فيها كلمة «إنسان».

(3) انظر: ياسر أبو شبانة، **النظام الدولي الجديد بين الواقع الحالي والتصوّر الإسلامي**، ص 542 ـ 543.

(4) سورة النساء: الآية 90.

جئنا لعقد «معاهدة الهدنة» معكم. آنذاك نزلت الآيات أعلاه وأوعزت إلى المسلمين باتخاذ ما يلزم[1].

5 ـ القرآن الكريم والاعتراف بحقوق الأقليات

لا يوجد دين كالإسلام يضمن حريّة الأقليات ويحافظ على أعراضها وحقوقها الوطنية. الإسلام يوفر العدالة الاجتماعية كاملةً في البلدان الإسلامية ليس للمسلمين فحسب بل لجميع سكان المعمورة مع اختلاف دينهم وعرقهم ولغتهم ولونهم. وهذه هي إحدى المزايا الكبرى في عالم البشرية التي لا يحققها أي دين أو قانون سوى الإسلام.

وبإمكان الأقليات الدينية من خلال «عقد الذمة» والحصول على الجنسية العيش بحريّة في البلد والتمتع بالحقوق الاجتماعية والأمن الداخلي والخارجي كالمسلمين. ويعلن القرآن الكريم صراحةً السياسة العامة للإسلام حول احترام حقوق الشعوب والديانات الأخرى:

﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[2].

أي إن الأقليات التي لا تعلن الحرب وأهلها لم يمارسوا الضغط عليكم ولم يخرجوكم من دياركم، ينبغي لكم أن تعاملوهم بالعدل والإحسان؛ وهكذا يسمح الإسلام للأقليات الدينية بالبقاء في المجتمع الإسلامي والتمتع بحقوقهم الإنسانية، شريطة أن لا يسبّبوا متاعب للمسلمين وأن لا يقوموا بأعمال مناهضة لهم. ويقول القرآن الكريم في آية أخرى:

---

(1) انظر: ناصر مكارم الشيرازي وآخرون، **تفسير نمونه**، ج4، ص54.

(2) سورة الممتحنة: الآية 8.

﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[1]. بالنظر إلى الآيتين أعلاه يتضح أن سياسة الإسلام العامّة حيال الأقليات الدينية من غير المسلمين هي أنه ما دامت الأقليات لا تنتهك حقوق الأكثريّة ولا تتآمر ضدّ الإسلام والمسلمين، فإنها تتمتع بكامل الحريّة في البلد الإسلامي ومن واجب المسلمين أن يعاملوهم بالعدل والإحسان؛ ولكن إذا تآمروا ضدّ الإسلام والمسلمين مع البلدان الأخرى فيترتّب على المسلمين عندها وضع حدٍّ لهم وأن لا يعتبروهم أصدقاء أبداً.

إن الحرية الدينية واحترامها في الإسلام وصلت إلى حدٍّ كبير بحيث إذا قام أحد «أهل الذمّة» بعمل جائز في دينه ولكنه حرام في الشريعة الإسلامية (مثل شرب الخمر) لا يحقّ لأحد في الحكومة الإسلامية أن يتعرض له، شرط أن لا يجهر بذلك العمل؛ ولكن إذا جهر بذلك ستتمّ مساءلته لمخالفته القانون الذي يمنع من الجهر بالمعصية. وإذا قام بعمل محرّم في دينه كالزنا واللواط وغيرهما لا يُفرَّق من حيث الحقوق بينه وبين المسلمين ويحقّ للقاضي إجراء «الحدّ» عليه. طبعاً بإمكانه أن يسلّمه إلى أبناء شعبه لكي يُعاقب حسب قوانينهم الدينية.

الفصل الثاني: روايات أئمة الإسلام حول التعايش السلمي

يتضح من دراسة النصوص الإسلامية أن التعايش السلمي وإقامة علاقات محبّة ومودّة وصداقة مع الأجانب أمر يمكن أن ينتفع منه المسلمون في علاقاتهم الدولية؛ نظراً إلى أنَّ الإسلام دين الفطرة

(1) سورة الممتحنة: الآية 9.

ولا يتناقض أبداً مع المشاعر الطبيعية والإنسانية. ويعتبر الإسلام أنه من خلال توفير أجواء هادئة وودّية يمكن إقامة الحوار والجدل بالتي هي أحسن مع المعارضين عقائدياً؛ وقد دعا أئمة الإسلام دائماً إلى مراعاة العدل والإنصاف وأداء الحقوق وتجنب إيذاء أتباع الديانات الأخرى. نشير في ما يلي إلى أمثلة منها:

الرواية الأولى: عن النبي (ص): «من آذى ذميّاً فأنا خصمه ومن كنت خصمه خصمتُه يوم القيامة»[1].

الرواية الثانية: عن ابن عبّاس عن النبي (ص): «تصدقوا على أهل الأديان كلها»[2].

الرواية الثالثة: يقول الإمام عليّ (ع) في مقطع من رسالته إلى مالك الأشتر: «وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبّة لهم واللطف بهم ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق...»[3].

ينبغي ملاحظة أن أوامر أمير المؤمنين (ع) إلى مالك الأشتر صدرت في وقت كان فيه عدد المسلمين في مصر قليلاً جداً. ولم يكن قد مضى أكثر من سنوات قليلة على فتح مصر على يد الجيوش الإسلامية. ومن الطبيعي أنّه خلال بضع سنين لم يكن قد دخل في الإسلام سوى عدد قليل إذ كان لا يزال معظم الناس يدينون بالمسيحية[4].

---

(1) عفيف عبد الفتاح طبارة، **روح الدين الإسلامي**، ص 274.

(2) المصدر نفسه، ص 57.

(3) **نهج البلاغة**، قسم الكتب، الكتاب 53.

(4) انظر: محمد مجتهد شبستري، مقالة منشورة في مجلة: مكتب إسلام، السنة الثامنة، العدد 5، ص 49.

وقد تولّى مالك الأشتر زمام أمور شعبٍ يتبع سياسياً الحكومة الإسلامية ولكن أكثريته من المسيحيين والأقلية من المسلمين. واللافت في إدارة بلد كهذا أن يشدّد الإمام عليّ (ع) على مراعاة الحدّ الأقصى لمصالح الشعب المصري عامّة وكأنه لا يوجد بينهم مسلم واحد.

الرواية الرابعة: الإمام عليّ (ع) يرحّب بالسلام ويقول في مقطع من رسالته إلى مالك الأشتر:

«ولا تدفعن صلحاً دعاك إليه عدوّك ولله فيه رضى فإنّ في الصلح دعةً لجنودك وراحةً من همومك وأمناً لبلادك»[1].

الرواية الخامسة: يقول الإمام عليّ (ع) في ضرورة الوفاء بالعهد مع الأعداء مخاطباً مالك الأشتر:

«وإن عقدت بينك وبين عدوك عقدةً أو ألبسته منك ذمّةً فحِط عهدك بالوفاء...»[2].

استنتاجات ختامية:

أُسست العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين على السلام والمعاملة الحسنة. فالإسلام لا يسمح لأتباعه أبداً بقتل أتباع الديانات الأخرى وإبادتهم. كما إن وجود اختلاف في المعتقدات لايجيز التعاطي العدائي بل على العكس يدعو الإسلام أتباعه إلى التعامل مع المعارضين على أساس العدل والقسط[3].

---

(1) نهج البلاغة، مصدر سابق، الكتاب 53.

(2) المصدر نفسه.

(3) انظر: عفيف عبد الفتاح طبارة، مصدر سابق، ص 397؛ محمد الزحيلي، **حقوق الإنسان في الإسلام**، ص 193.

تقوم هذه النظريّة على كرامة الإنسان؛ فغير المسلمين محترمين لجهة اشتراكهم في صفة «الإنسان» و«الإنسانية» مع المسلمين حتى إذا اختلفوا معهم في العقيدة والدين. لذلك يؤكد أمير المؤمنين (ع) في خطابه إلى مالك الأشتر على رعاية الشعب المصري مع أنّ أكثرهم من غير المسلمين. تُعدّ هذه النظرية استدلالية بالكامل وتنسجم مع روح الآيات والروايات وسيرة أئمة الإسلام. وبما أن الإسلام أخذ «السلام» و«التعايش السلمي» مع أتباع الديانات الأخرى كـ «قاعدة أساس»، فإن الآيات المتعلّقة بالسلام لا تحتاج إلى دليل؛ وبما أن «الحرب» و«الجهاد» ضرورة واستثناء تأتي الآيات المتعلّقة بالحرب والجهاد بالأدلة والدفاع كوجود الفتنة والظلم وإبعاد النبي والمسلمين عن أرضهم ووطنهم؛ وبناءً عليه، ينبغي وجود سبب للحرب والإجراء المسلّح، على سبيل المثال: صدّ العدوان[1] وإزالة الفتنة[2] ونقض العهد والتآمر والبدء بشن الحرب[3] وإزالة الاستضعاف عن المظلومين[4] والدفاع عن الوطن[5].

ـ ٢ ـ

المبادئ والقواعد التي تقيّد الحرب ضدّ المدنيين

منذ القِدَم وحتى اليوم يشهد العالم حروباً تدميريةً خاصّةً حيال المدنيين. وقد أعدّ الإسلام للحرب بالذات برنامجاً قانونياً تفصيلياً

---

(1) سورة البقرة: الآية 190.

(2) سورة التوبة: الآية 13.

(3) سورة الحج: الآيتان 39 ـ 40.

(4) سورة البقرة: الآية 193.

(5) سورة النساء: الآية 75.

يقوم على العدل والرحمة ومراعاة الحقوق والشؤون الإنسانية. وأكّد القرآن الكريم مراراً على مراعاة العدل وعدم تجاوز الحدود الإنسانية المعقولة إزاء العدو. وتشمل بعض تعاليم الإسلام الأشخاص الذين لم يشاركوا في الحرب والمعارك وغير المتورطين فيها. بعبارةٍ أخرى، يطالب الإسلام بالأمن والسلامة الكاملين للمدنيين.

وفي الجهاد الإسلامي يتمتع رعايا العدوّ غير المقاتلين بالحصانة ما داموا غير مساهمين في النشاطات الحربية؛ ولكن مقاتل العدوّ ليس ذلك الذي يحمل سلاحه ويُعتبر جزءاً من جيش العدوّ النظامي فقط؛ بل يشمل جميع من يساهمون بشكلٍ أو بآخر في وتيرة الحرب لصالح العدوّ حتى إذا لم يحملوا السلاح أو اعتبروا من جماعات المتطوعين أو المرتَزَقة أو الميليشيا.

ولكن جميع الذين يمتنعون عن القيام بأعمال حربية عدائية، بسبب عدم مشاركتهم في الحرب يصنّفون غير مقاتلين وتُحترم حقوقهم. إن عدد ومواصفات رعايا العدوّ غير المقاتلين يتبع قرارات العدوّ الحربية وكيفية تنظيمه لقواته المسلّحة، وتلعب سياسته الدفاعية دوراً حاسماً في هذا المجال. وعلى سبيل المثال: نشير إلى قانون الحكومة الفرنسية عام 1938م حول التعبئة العامة الشعبية للمشاركة في الحرب، إذ جاء في مادته الأولى:

«إن الفرنسيين كافّة والتابعين لفرنسا بصرف النظر عن أعمارهم وجنسهم عليهم المشاركة في الدفاع عن البلاد أو المحافظة عليها وصيانة حياتها المادية والمعنوية»[1].

وهكذا يُقدَّم تعريف موسع للمقاتل في القانون الداخلي للبلاد لكي يمكن ـ في حال كانت الإجراءات المسلّحة للمقاتلين لا تقف

---

(1) انظر: شارل روسو، **حقوق مخاصمات مسلّحانه**، ج2، ص83.

عند الدفاع المشروط ـ أن يكون مستمسكاً مؤثّراً للعدوّ في مجال كيفية مراعاة حقوق غير المقاتلين وحجمها.

ويرى الإسلام أنه عندما يقوم شعب لم تُحتل أراضيه ولم يُعتد عليه، بحمل السلاح الحربي واستخدامه من دون وجه حقّ ضدّ أبناء شعب آخر وقواته المسلّحة، يُعتبر محارباً ولا تشمله القوانين المتعلّقة بالمدنيين[1].

إذن، الأشخاص غير العسكريين أو الذين لا توجد أدلّة على أنهم عسكريين تتمّ حمايتهم ولا يحقّ للمحاربين التعرّض لهم لأن النبي (ص) قال (ما مفاده):

«لا تقتلوا الشيوخ والنساء والأطفال والهاربين والرهبان الذين يعيشون في الصوامع...»[2]. ونُقل عن الإمام جعفر الصادق (ع) قول مماثل. هذه تعاليم الإسلام الصريحة، طبعاً إفراط وتفريط المسلمين الذي تورِدُه أحياناً بعض التقارير لا ينبغي لنا أن نضعه في خانة الإسلام.

وقد أكّد فقهاء المسلمين بالإجماع مبدأ حماية المدنيين. يقول آية الله محمد حسن النجفي مؤلّف كتاب جواهر الكلام: «. . . لا أجد فقيهاً يعارض هذه القضيّة». ونقل عن العلّامة (رحمه الله) في التذكرة والمنتهى هذا الإجماع. . . ويروي فيه حديثاً عن الإمام الصادق (ع)[3].

---

(1) انظر: عباس علي عميد زنجاني، **فقه سياسي**، ج 5، ص230 ـ 231.

(2) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج97، ص25؛ عباس القمي، **منتهى الآمال**، ج1، ص 16.

(3) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، لا تاريخ، ج 21، ص73 ـ 74.

وفي المحصلة، يعتبر الإسلام أنّ الأعداء بشر يمكن هدايتهم والأخذ بيدهم نحو الحقّ والحقيقة هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يتمايز الأعداء إبّان الحرب في مجموعتين: مجموعة تضم العسكريين الذين يشاركون مباشرةً وبنشاط في الحرب؛ ومجموعة أخرى: تصنم غير المتورطين بأيّ شكل في الحرب وتشمل عادةً النساء؛ والأطفال والشيوخ. وقد اعترف الإسلام بحقوق خاصّة لأشخاص من المجموعة الأولى الذين استسلموا أو جُرحوا أو أُسروا. إذن، الإسلام يحثّ على القتال الرجولي ويحظر الخيانة، والتعذيب، والإيذاء النفسي والجسدي للعدوّ لا سيّما بعد أن تضع الحرب أوزارها.

الفصل الأول: حماية القوى المدنية

إن كيفية حماية المدنيين بمعنى السيطرة على النشاطات العسكرية ضدّ العدوّ بغية عدم إلحاق الأذى بالمدنيين، أمر حساس جدّاً وبحاجة إلى مجموعة من التدابير الفنية والوسائل الدفاعية والأمنية التي تختلف الحاجة إليها حسب الظروف.

على سبيل المثال أدوات مثل: الأقنعة المضادة للغازات، والملاجئ الآمنة، والتدابير اللازمة حيال القصف الذرّي والإشعاعات الناجمة عنه، والمؤونة، والمواد الغذائية، وعوامل الطمأنينة الروحية، وأنواع وسائل النقل، والشحن، والإمكانيات الصحية والعلاجية، ثم الجمعيات القانونية، كل هذه تعتبر أموراً ضرورية لايمكن لأي حكومة أن تتقاعس عن توفيرها لحماية المدنيين.

إن دقة هذا النوع من الإجراءات الاحترازية وصعوبته تتضح أكثر عندما نلتفت إلى أن أساليب هجمات العدوّ لايمكن توقعّها عادةً،

كما لا توجد فرصة كبيرة لاختيار السُبُل الدفاعية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يعتبر اختيار نوع السلاح والسيطرة على المقابلة بالمثل من المشكلات غير المرئية في الإجراءات المؤثّرة لحماية المدنيين.

ويبدو أن جدوى العمليات القتالية الجهادية واستخدام الأدوات والأسلحة لا يرقى إلى مستوى إمعان الفكر والممارسة العقلانية. ينبغي توخي الحذر والدقة لدى استخدام الوسائل الحربية لكيلا يُتخذ أي إجراء يتناقض مع أهداف الجهاد. لا نقصد بالفكر والعقل التدبير وإدارة الحرب فحسب؛ بل العقلانية الإنسانية التي تناغم بين العنف وأكثر القضايا الإنسانية دقةً وإثارةً للمشاعر وتمنح العنف توجّهاً إنسانياً.

هذا النوع من المشكلات المبدئية التي تحصل اليوم في حالة الجهاد ناجمة عن أن الأدوات الحربية والأسلحة الموجودة في العالم لم يتمّ التخطيط لها وإنتاجها على أساس المبادئ الإنسانية؛ فالدوافع والأهداف المتوخاة في الإنتاج الصناعي للأسلحة الفتّاكة والتدميرية وترسانات الدول المالكة للتكنولوجيا الذريّة ـ كما يتضح من الحربين العالميتين ـ ركّزت على الإبادة والتدمير بأي شكل أو طريقة[1].

1 ـ المبدأ والقاعدة حيال المدنيين

من حيث المبدإ يهدف الإسلام إلى الحدّ من آثار الحروب المشؤومة والقيام بخطوات مؤثّرة باتجاه إلغاء الحرب؛ فضلاً عن أن أحد المبادئ الهامّة التي تقيّد الحرب هو أن من لا يشارك في الحرب، حتى وإن كان حاضراً فيها؛ كمن يقوم بعمل صحفي

---

(1) انظر: عباس علي عميد زنجاني، **فقه سياسي**، مصدر سابق، ص 232 ـ 233.

وإعلامي مثلاً؛ وبشكل عام جميع الذين لا يساعدون أبداً على تعزيز القدرات العسكرية للعدوّ، محصنين عن المساس بهم، والتعرض لهم حتى حال مقاتلة العدوّ لذا ينبغي التعامل معهم بطريقة يتمتع من خلالها الأشخاص الهامشيين وغير المتورطين في الحرب بحماية خاصّة. وهذا ما صرّحت به النصوص الإسلامية. قال أمير المؤمنين (ع) مخاطباً معقل بن قيس باعتباره قائد الجيش:

«إتق الله... ولا تقاتلن إلّا من قاتلك»(1).

ويشمل مصطلح المدنيين أشخاصاً كالنساء والأطفال والشيوخ، وسنقدم في الصفحات التالية إيضاحات أكبر حولهم؛ لذلك أسس فقهاء المسلمين شيعةً وسُنّةً «قاعدة فِقهيّة» على أساسها لا يُقتل الأشخاص المدنيون حاصلها أنّه.

«لا يـُقتَل غيـُر القاتل»(2).

وقال فقهاء أهل السُنّة في هذا المجال أيضاً:

«لا يـُقتَل غيـُر المـُقاتِل»(3).

وكما أوضحنا سلفاً يعتبر فقهاء المسلمين مبدأ حماية المدنيين أمراً قطعياً لايمكن المساس به؛ إذ يرى الشيخ محمد حسن النجفي إجماعاً واتفاقاً في هذا المضمار. ويقول إنني لا أعرف فقيهاً شيعيّاً يعارض هذه القضية(4).

---

(1) **نهج البلاغة**، الكتاب 12.

(2) أنظر: محمد صادق الروحاني، **فقه الصادق**، ج26، ص10؛ القطب الراوندي، **فقه القرآن**، ج2، ص423؛ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج13، ص90.

(3) انظر: ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج1، ص371؛ **البحر الزخار**، ج5، ص 397؛ نقلا عن زنجاني، **فقه سياسي**، مصدر سابق، ص 179.

(4) **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، ج21، ص73 ـ 74.

2 ـ حصانة مواطني العدوّ المدنيين في أراضي المسلمين

قد يقطن عدد من مدنيي العدوّ في بلد إسلامي ويتمتع هؤلاء بالحصانة كما هو الحال بالنسبة إلى سائر مدنيي العدوّ. إن القوانين الدولية والتعاليم الإسلامية متساوية في هذا الجانب مع فارق أن الإسلام يمنح هولاء حصانة أكثر.

وبناءً على المادة 42 من معاهدة جنيف لعام 1949 حول حماية المواطنين المدنيين أثناء الحرب، لايمكن لأي دولة أن تخوض حرباً ضدّ دولة أخرى أو أن تأسر رعايا العدوّ الذين يعيشون في أراضيها، أو ترغمهم على الإقامة الجبرية في البلد إلّا في الظروف الطارئة التي يقتضيها أمن البلاد وبقاء الدولة؛ ولكن مع بداية الحرب بإمكان تلك الدولة أن تقوم بتسفير رعايا الدولة المتنازعة معها وأن تسيطر على أموالهم وممتلكاتهم حتى نهاية الحرب؛ في حين أنه بحسب ضوابط الجهاد يعتبر رعايا العدوّ كافّة في دار الإسلام مستأمنين أو ذمّيين وبإمكانهم ـ ما داموا يحترمون الشروط اللازمة ـ البقاء في حصانة الدولة الإسلامية وتحت حمايتها. وتشمل هذه الحصانة والحماية أموالهم وسائر الحقوق السياسية والمدنية أيضاً؛ إلّا إذا استخدموا إمكانياتهم وأموالهم تحت غطاء حصانة الدولة الإسلامية وحمايتها لصالح العدوّ[1].

3 ـ حماية المدنيين على أساس الحقوق الإنسانية الدولية

1 ـ ينبغي في أثناء الحرب الأخذ بالاعتبار الفرق بين المقاتلين والمدنيين. لا ينبغي أن تستهدف العمليات العسكرية المدنيين ولا يجب أن يصبح هؤلاء ضحايا الحرب.

2 ـ إن على طرفَي النزاع ليس الفصل بين الفئات المدنية والمقاتلين

---

(1) زنجاني، **فقه سياسي**، مصدر سابق، ص 179 ـ 180.

فحسب؛ بل أن يفرّقا بين الأموال العائدة للمدنيين والأهداف العسكرية أيضاً. هذا يعني أن المدنيين لا ينبغي حمايتهم فقط بل أيضاً حماية السلع التي يحتاجونها لاستمرار حياتهم (الغذاء والمواشي والمنشآت المتعلّقة بمياه الشفة وإلخ ...)

3 ـ الهجمات والتهديدات التي تهدف أساساً إلى إشاعة الاغتيالات والرعب بين الفئات المدنية ممنوعة رسمياً.

4 ـ تحظر الهجمات غير المحدّدة بهدف عسكري خاص ولا تستهدف موقعاً محدداً (القصف العشوائي الواسع والمستمر).

5 ـ لا ينبغي تحت أي ظروف استخدام المدنيين للحؤول دون تعرض نقاط خاصّة ومناطق وأهداف عسكرية للهجوم.

6 ـ يُمنع بالمطلق أي هجوم على المباني التاريخية والآثار الفنية أو دُور العبادة، واستخدام هذه الأهداف لدعم الإجراءات العسكرية.

7 ـ يُمنع تدمير المنشآت ذات القوى الخطرة (السدود المنتجة للطاقة الكهربائية والمحطات النووية)، التي يمكن أن ينجم عن تدميرها خسائر جسيمة في صفوف المدنيين. ويجب على الأطراف المتنازعة ألّا تضع الأهداف العسكرية إلى جانب مثل تلك المنشآت.

8 ـ يمكن تحديد مناطق خاصّة يحظر مهاجمتها مطلقاً. يمكن تحديد مشافي ومناطق وأماكن آمنة في زمن السلم لكي تحتضن الأشخاص المحميين. يمكن أيضاً تحديد مناطق غير عسكرية في زمن السِلم بحيث لا يُسمح بالدفاع عنها باستخدام القوة العسكرية أو مهاجمتها[1].

(1) دبر خانه كميته ملي حقوق بشر دوستانه (اللجنة الوطنية للقانون الدولي الإنساني في إيران)، **رعايت حقوق بشر دوستانه بين المللي**، ص 34.

آداب الحرب

سنتحدث في ما يلي عن الأشخاص الذين تختلف أوضاعهم عن المقاتلين والمحاربين الذين من الضروري حمايتهم والحفاظ عليهم بالكامل.

1 ـ الأطفال (رعايا العدوّ)

يصبح الأطفال والناشئون في الحروب والنزاعات أكثر عرضةً للأخطار، وغالباً ما يتكبّدون الأضرار البدنية والنفسية. وتبرز هذه الحقيقة بشكل أكبر حينما تتسع الحروب والنزاعات لتشمل المدن والضواحي. ويرى الإسلام أن هؤلاء يتمتّعون بالحصانة على الرغم من تبعيّتهم للعدوّ وكونهم من رعاياه. وقد نهى الرسول الكريم (ص) وآل بيته صراحةً عن قتل أطفال العدوّ، فقد ورد عنه (ص) أنه نهى عن قتل النساء والولدان في دار الحرب إلّا أن يقاتلن[1].

بناءً على ما قدمنا يتمتع الأطفال بالحصانة الكاملة إلّا حينما يكون هؤلاء مؤثّرون في المضيّ قُدُماً بالحرب ويمارسون القتال شأنهم شأن رعايا العدوّ.

ونشير هنا إلى نموذج من نهج النبي (ص):

بعد إحدى الحوادث وصل تقرير إلى النبي (ص) عن قتل إحدى الفتيات في صفوف العدوّ فاستاء (ص) بشدّة. فقال الصحابة: يا رسول الله! علامَ تشعر بالاستياء إنها كانت بنت أحد المشركين والكفار؟ فغضب النبي عند سماعه لهذا الكلام وقال (ما مفاده):

---

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج11، ص47 ـ 78.

«ماذا يعني هذا الكلام؟ إنهم أفضل منكم لأنهم لايزالون على فطرتهم النقية، ألم تكونوا أبناء المشركين؟ لا تقتلوا الأطفال أبداً، أبداً، أبداً»[1].

حماية الأطفال في مبادئ الحقوق الإنسانية

يعلن البروتوكول أنه ينبغي إيلاء الأطفال احتراماً خاصّاً وحمايتهم أمام أي هجوم غادر، وتقديم الرعاية والمساعدة التي يحتاجونها إن لجهة سنّهم أو لأي سبب آخر. يجب اتخاذ جميع الإجراءات الممكنة للحؤول دون مشاركة الناشئين دون الخمسة عشرة عاماً في الاشتباكات. وإذا تيتموا من جرّاء الحرب أو انفصلوا عن أسرهم ينبغي اتخاذ الإجراءات اللازمة لكي لا يُتركوا لمواجهة مصيرهم، وينبغي تسهيل تلقّيهم للتعليم في الأحوال كلّها. وفي حالة اعتقال الأطفال يجب احتجازهم في أماكن منفصلة عن الكبار إلّا في حال تمّ إسكانهم باعتبارهم أسرةً واحدةً. لا ينبغي تنفيذ عقوبة الموت على الأشخاص دون سنّ الثمانية حين ارتكابهم الجريمة.

لا يحقّ لأيٍّ من أطراف النزاع القيام بترتيبات لنقل الأطفال من دون رعاياهم إلى بلد أجنبي إلّا في حال توفر الأسباب المُلزمة لذلك. وحين تتمّ عمليّة النقل، ينبغي القيام بالإجراءات اللازمة لتسهيل عودة الأطفال إلى أُسرهم وبلدهم[2].

---

(1) سيد قطب، **زير بناي صلح جهاني**، ص 321؛ نقلا عن: محمد رضا ضيائي، **إسلام وحقوق بين الملل**، ص 149.

(2) انظر: دبير خانه كميته ملي حقوق بشر دوستانه (اللجنة الوطنية للقانون الدولي الإنساني في إيران)، **قواعد أساسي كنوانسيون هاي جنيف 1949، وبروتكلهاي إلحاقي 1977**، ص 53 ـ 54.

2 ـ النساء

النساء أيضاً أوضاع تشبه أوضاع الأطفال؛ لأنّهنّ يُستهدَفْن في الحروب، لا سيّما حروب المدن ويتعرضن لأكبر المخاطر. لذلك يتمتعن بالحصانة كما هو الحال بالنسبة إلى الأطفال. وتمّ تأكيد هذه النقطة في الروايات الإسلامية وكلام فقهاء المسلمين؛ ولكن إذا قمن كسائر المقاتلين والعسكريين بالمشاركة في ساحة الوغى والحرب، حينئذ يعتبرن كالعسكريين ولايتمتعن بالحصانة. وفي إحدى الحوادث عندما قامت إمرأة يهودية بقتل رجل مسلم، تمّ قتلها مقابلةً بالمثل بإيعاز من النبي (ص)[1]؛ ولكن يبدو أن إيعاز النبي (ص) في هذا المجال كان بسبب نقض العهد من قِبَل بني قريظة الذي أدّى إلى خروجهم من عهد حماية المسلمين لهم، أو أن القصاص قد تمّ حيال جريمة القتل التي ارتكبتها المرأة.

ومع ذلك، فقد كرّست التعاليم الإسلامية حصانةً خاصّةً للنساء؛ إذ شكّك بعض فقهاء الشيعة في جواز قتل النساء في الحرب حتى إن شاركن في الحرب وساعدن مقاتليهن، بينما رفض عدد كبير منهم ذلك صراحةً. يقول آية الله محمد حسن النجفي الفقيه المشهور في كتاب جواهر الكلام: «ولا يجوز قتل المجانين ولا الصبيان ولا النساء منهم ولو عاونهنّ إلّا مع الاضطرار، بلا خلاف أجده في شيء من ذلك، بل في المنتهى الإجماع عليه في النساء والصبيان»[2].

ويذكر مؤلّف كتاب جامع المقاصد كلاماً مماثلاً لكلام العلامة

---

(1) **شرح صحيح مسلم**، ج12، ص48؛ ابن قدامة، **المغني**، ج8، ص478؛ نقلا عن: زنجاني، **فقه سياسي**، مصدر سابق، ص 17.

(2) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج21، ص73 ـ 74.

الحلي بل إنه يوسع دائرة الحصانة أكثر، ويعتبر أن المجانين والصبيان والنساء والشيوخ والخُنثىٰ المُشكل لا يمكن قتلهم حتى إذا شاركوا في الحرب ويقول:

«لا يجوز قتل المجانين ولا الصبيان ولا النساء منهم وإن أعَنَّ إلّا مع الحاجة ولا الشيخ الفاني ولا الخُنثىٰ المُشكل، ويقتل الراهب والكبير إن كان ذا رأي أو قاتل»[1].

وثمة رواية عن الإمام جعفر الصادق (ع) نقلاً عن النبي (ص)؛ إذ قال: «... لأن رسول الله (ص) نهى عن قتل النساء والولدان في دار الحرب إلّا أن يقاتلن، فإن قاتلن أيضاً فأمسك عنهن ما أمكنك ولا تخف خللاً...»[2].

وننقل هنا نموذجاً آخراً عن تعامل النبي (ص): عندما عاد النبي (ص) من «غزوة حُنَيْن»، وجد امراةً قد قُتلت فقال: «من قتل هذه»؟ قالوا: «خالد بن الوليد»، قال: «قولوا له:

«إن رسول الله ينهاك أن تقتل وليداً أو امرأةً أو عسيفاً»[3].

وحول آداب الحرب أنظر إلى هذه الواقعة التاريخية:

نُقل عن عبد الرحمن بن عائذ أن رسول الله (ص) عندما كان يرسل سريّةً كان يقول (ما مفاده): «عاملوا الناس برفق ومحبّة وعندما تستدعونهم لا تعاملونهم بفظاظة. ووجّهوا الناس، الحضر منهم

---

(1) علي بن الحسين الكركي، **جامع المقاصد**، ج3، ص385.

(2) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج11، ص48؛ باب 18 من أبواب جهاد العدوّ، الحديث 1.

(3) ابن هشام، **السيرة النبويّة**، ج2، ص 457.

والبدو، نحو الإسلام فإن ذلك أحبّ إليّ من أن تأسروا نساءهم وأطفالهم وتقتلوا رجالهم»[1].

ونقرأ في تاريخ الطبري وسيرة ابن هشام (ما مفاده):

طلب جماعة من قبيلة خزرج (الأنصار) من النبي (ص) أن يسمح لهم بقتل ابن أبي الحقيق في خيبر، فسمح لهم النبي (ص)، وسلّم قيادتهم إلى عبد الله بن عتيك ونهاهم عن قتل الصبيان والنساء[2].

وكان أمير المؤمنين عليّ (ع) يشدّد على الالتزام بالمبادئ الإنسانية في الحرب بما في ذلك تجنب إيذاء النساء إذ يقول:

«لا تقاتلوهم حتى يبدأوكم فإنكم بحمد الله على حُجّة، وترككم إياهم حتى يبدؤكم حُجّة أخرى لكم عليهم، فإذا كانت الهزيمة بإذن الله فلا تقتلوا مدبراً ولا تصيبوا معوراً ولا تجهزوا على جريح ولا تهيجوا النساء بأذىً وإن شتمن أعراضكم وسببن أمراءكم فإنهن ضعيفات القوى والأنفس والعقول إن كنا لنؤمر بالكف عنهن وإنهن لمشركات، وإن كان الرجل ليتناول المرأة في الجّاهلية بالفهر أو الهراوة فيعيروه بها وعقبه من بعده»[3].

---

(1) السرخسي، **شرح السير الكبير**، ص75؛ نقلا عن: أبو القاسم حسيني، **جهاد وحقوق بين الملل**، ص165.

(2) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج2، ص496؛ وابن هشام، السيرة النبويّة، ج2، ص274؛ نقلا عن: أبو القاسم حسيني، **جهاد وحقوق بين الملل**، ص131.

(3) **نهج البلاغة**، الكتب، الكتاب 14.

القانون الدولي الإنساني حول النساء والأسرة

أ ـ حماية النساء

ينبغي احترام النساء بشكل خاص وحمايتهن أمام أي تعرض مشين. وتمنح الأولوية القصوى للنظر في أوضاع النساء الحوامل والأمهات اللاتي لديهن أبناءً تابعين لهن وتمّ احتجازهن لأسباب تتعلّق بالاشتباكات المسلّحة وإذا صدر الحكم بإعدامهن لن ينفذ.

وينبغي على الخصوص حمايتهنّ تجاه ما يخدش الحياء. وأمام أي مساس بأعراضهن لا سيّما إزاء الاغتصاب والبغاء الجبري. وفي حال نقض هذه القواعد، فإن الدولة المعنيّة سوف تتحمل المسؤولية[1].

ب ـ حماية الأسرة

على جميع أعضاء المعاهدات والبروتوكول الأول تقديم التسهيلات للمّ شمل الأُسر التي انفصل أعضاؤها عن بعضهم وتشجيع قيام المنظّمات الإنسانية المعنيّة بهذا الواجب، وعلى طرفَي النزاع خاصةً تسهيل عمليّة البحث التي يقوم بها أعضاء الأُسر المتشتتة بسبب الحرب للتواصل وإن أمكن إجراء اللقاءات في ما بينهم بواسطة أي شخص موجود في أراضي أحد أطراف النزاع أو الأراضي المحتلة بواسطته يمكنه إرسال الأخبار الشخصيّة فحسب إلى أعضاء أُسرته أينما وجدوا واستلام أخبار منهم[2].

---

(1) دبير خانه كميته ملي حقوق بشر دوستانه (اللجنة الوطنية للقانون الدولي الإنساني في إيران)، **قواعد أساسي كنوانسيون هاي جنيف 1949، وبروتكلهاي إلحاقي 1977**، ص54 ـ 55.

(2) المصدر نفسه، ص 54.

3 ـ المسنّون

المسنّون والأشخاص الطاعنون في السنّ يتحملون أكبر الأضرار كالأطفال والنساء في ساحات الوغى وميادين الحرب. ويرى الإسلام في آداب الحرب أو الحقوق الإنسانية منح الحصانة لهؤلاء؛ عند عدم قيامهم بدورٍ في الحرب والنزاع المسلّح لا ينبغي المساس بهم. وقد أكّدت الروايات الإسلامية وفقهاء المسلمين ذلك كما سبق ذكره؛ ولكن إذا كان لهم دور في سير العمليات الحربية سواءٌ كقوة مقاتلة أو كمخطّط للعمليات الحربية أو كمستشار في الشؤون العسكرية سيعاملون كمعاملة رعايا العدوّ المحاربين الآخرين، ولن يتمتعوا حينذاك بالحصانة الحربية. لذلك يقول الشيخ محمد حسن النجفي في كتاب جواهر الكلام:

«نعم إذا كان ذا رأي وقتال، قتل إجماعاً»[1].

ولهذا السبب قتل المسلمون الشيخ الكهل دريد بن الصمَّة وذلك لتخطيطه للحرب، ودوره البارز فيها، وإرشاداته للعدوّ ولم يعترض النبي (ص) على ذلك[2].

4 ـ المرضى والجرحى والمكفوفون والمُقْعَدون

ينتظم هؤلاء في عِداد الذين يتمتّعون بالحصانة الحربية. ومن حقهم الطبيعي أن يبتعدوا عن أضرار الحرب والاشتباكات العسكرية؛ بل ينبغي تقديم حماية خاصّة لهم.

---

(1) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج21، ص75.

(2) **سنن أبي داود**، ج3، ص 52؛ **سيرة ابن هشام**، ج2، ص 453؛ نقلا عن: زنجاني، مصدر سابق، ص 176.

ما نعنيه بالمرضى هو المفهوم العام الذي يشمل جرحى العدوّ أيضاً. إنّ جرحى العدوّ العاجزين عن القتال بسبب جراحهم مصانون عن أي تعرض وإضرار بهم من قِبَل القوات العسكرية وقد أوصى بذلك أئمة الإسلام.

ولكن هذه الحصانة والحماية الخاصّة ستبقى قائمةً شريطة أن لا يقوم هؤلاء في موقعهم الجديد بأي مشاركة بدنية وفكرية لصالح العدوّ تجعلهم كأحد جنوده. ويقول الشيخ محمد حسن النجفي مؤلّف كتاب جواهر الكلام حول حصانة المُقْعَد والكفيف:

«ويلحق به المُقْعَد والأعمى كما صرّح به الفاضل، وسمعت ما في خبر حفص، ولكن ينبغي تقييد ذلك أيضاً بما إذا لم يكونا ذا رأي في الحرب ولم يقاتلا ولم تدع الضرورة إلى قتلهما كما إذا تمترسوا بهما ونحو ذلك مما عرفته»[1].

الحماية التي توليها القانون الدولي الإنساني للجرحى والمرضى والغرقى في البحر

إن موت الجنود الجرحى في ميادين الحرب أدّى إلى بلورة القانون الدولي الإنساني الدولية بما في ذلك معاهدة 1864م «لتحسين ظروف الجرحى العسكريين في ساحة المعركة». وأقرّت هذه المعاهدة لأول مرة في تاريخ البشرية بواجب تقديم الرعاية للجنود الجرحى والمرضى في ساحة المعركة من دون الأخذ بجنسيتهم بنظر الاعتبار. بعد ذلك اتسعت هذه الحماية لتشمل الجنود الجرحى والمرضى والغرقى في المعارك البحريّة، وتمّت إعادة النظر فيها في معاهدتَي عام 1949 م الأولى

(1) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج21، ص76.

والثانيةّ، ثم تمّت المصادقة على البروتوكول الإضافي عام 1977م. وقد تطوّرت التزامات الدول حيال العسكريين المرضى والجرحى والغرقى في الظروف والأوضاع المماثلة:

1 ـ ينبغي أن يتمتعوا بمعاملة إنسانية. إذن، يحظر مطلقاً التعامل غير الإنساني كالتعذيب أو الاختبارات الطبية حيال الأشخاص.

2 ـ ينبغي حمايتهم أمام الأخطار والتهديدات لا سيّما إجراءات المقابلة بالمِثل والنهب والسلب أو المعاملة السيّئة.

3 ـ ينبغي العثور عليهم بسرعة وجمعهم بغية الحفاظ عليهم إزاء التداعيات المحتملة للنزاعات.

4 ـ ينبغي توفير الرعاية الطبية لهم في أقرب فرصة ممكنة ومن دون تمييز بالنظر إلى الظروف التي يعيشونها. لايمكن ممارسة أي تمييز بينهم إلّا لأسباب طبية؛ ولا يمكن ممارسة التمييز ضدّهم بسبب تبعيتهم لقوات العدوّ، أو بسبب جنسيتهم أو جنسهم أو عرقهم أو دينهم.

5 ـ يجب على الدول أن تتخذ ترتيبات لكي تمارس الوحدات الطبية العسكرية والمدنية نشاطها أثناء النزاعات.

6 ـ تعلن الدول أن هذه الخدمات ينبغي أن تكون في مأمن من أي تعرّض بحيث يتسنّى لها القيام بواجباتها في مناطق النزاع. ينبغي اعتبار قوى الإغاثة محايدة وأن يحظر مطلقاً أي هجوم ضدّها.

7 ـ تُتّخذ إجراءات مماثلة حيال سيارات الإسعاف والمشافي والطواقم الطبية التي تمّ تحديدها بعلائم الصليب الأحمر أو الهلال الأحمر.

8 ـ تقوم الدول بإنشاء مناطق للمشافي ومعالجة الجرحى والمرضى في أماكن آمنة، ينبغي إعداد هذه الضوابط في زمن السِلم وعلى ضوء الاتفاقيات اللازمة.

9 ـ قبل بدء الحرب تقوم الدول بتحديد سفن كمشافٍ لاستخدامها في أثناء الحرب، نظراً إلى أنّه يصعب تحديد هذه السفن وتجهيزها أيام الحرب.

10 ـ أن تُتّخذ إجراءات مماثلة للطائرات الطبية[1].

5 ـ رجال الدين والعبّاد

تتمتع هذه المجموعة بالحصانة كالأشخاص المذكورين سلفاً شرط ابتعادهم عن جبهة الحرب وعدم مشاركتهم فكرياً أو جسدياً في المعارك.

روي عن الإمام جعفر الصادق (ع) أن النبي (ص) كلما أرسل قائداً إلى الحرب كان يوصي أتباعه بعدم التعرض بسوء للرهبان والعبّاد في صوامعهم[2].

عندما أرسل أبو بَكْر (573 ـ 634م./ 13هـ.) مُعاذاً بن جَبَل (ـ 18هـ./ 639م.) إلى اليمن أوصاه حول عشرة أشياء مطالباً إيّاه أن يضعها نصب عينيه ومنها حول «الرهبان»؛ تتضمّن الوصية بالرهبان والعبّاد خيراً[3].

يقول محمد بن أحمد بن أبي سهل، شمس الأئمة السَرَخْسي، وهو من فقهاء أهل السُنّة حول ما جاء أعلاه: أبو يوسف ومحمد تحدّثوا وأتوا بالأدلّة على أنه لا ينبغي قتل الرهبان. يقول أبو يوسف

---

(1) **رعايت حقوق بشر دوستانه بين المللي**، مصدر سابق، ص 91 ـ 92؛ و **قواعد أساسي كنوانسيون هاي جنيف 1949، وبروتكلهاي إلحاقي 1977**، ص 65.

(2) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج15، ص59؛ باب 15 من أبواب جهاد العدوّ، الحديث 3.

(3) أبو القاسم حسيني، مصدر سابق، ص 121.

سألت أبا حنيفة حول ذلك فقال بعدم جواز قتل الرهبان. ونستنتج إذا كان الرهبان يتعاملون مع الناس ويرشدونهم في شؤون الحرب، سوف يـُقتلون، ولكن إذا أوصدوا أبواب الصومعة على أنفسهم يـُتركون لشأنهم، وهذا مغزى كلام أبو بكر بالضبط لأن ما يبيح القتل هو الضرر الذي يلحق بالمسلمين في الحرب. أما إذا أوصد الراهب الباب على نفسه فإنه لن يمسّ المسلمين بسوء مباشرةً أو غير مباشرةً؛ ولكن إذا أبدى رأياً في الحرب يؤثّر على مجرياتها، فيكون قد دخل الحرب مباشرةً وقتله جائز[1].

حماية دُور العبادة في مبادئ القانون الدولي الإنساني

تُعتبر دُور العبادة في القانون الدولي الإنساني من الأماكن المدنية التي لاينبغي استخدامها عسكريّاً: «يحظر مطلقاً أي هجوم على المباني التاريخية والآثار الفنية أو دور العبادة واستخدام مثل هذه الأهداف لدعم الإجراءات العسكرية»[2].

6 ـ الموفدون والرُّسُل والسفراء

الأشخاص الذين يقومون بواجباتهم كسفراء وممثلين ورُسُل يتمتّعون بالحصانة. هذا الأمر قضيّة عقلية وبديهية قبل أن يكون أمراً شرعيّاً ودينيّاً؛ ذلك أنّ هؤلاء باعتبارهم حَمَلة الرسائل والخطابات ينهضون بدور قيِّم في إيجاد التفاهم والسلام وتبادل الأسرى وسائر مجالات الحقوق الإنسانية. ما نقصده هنا بالسفير والرسول هو الذي

---

(1) المصدر نفسه.

(2) **رعايت حقوق بشر دوستانه بين المللي**، مصدر سابق، ص 34.

ينقل رسالة من العدوّ مباشرةً ويحمل جنسيّته، أما من يحمل جنسية بلد ثالث فلا يُعتبر أحد طرفَي النزاع والحصانة التي يتمتع بها أمر بديهي وواضح.

إذن، في أي وقت يسمح القائد العسكري لسفير أو ممثل العدوّ بالدخول أو في حال لو أراد إيصال رسالة في ظروف متأزمة، ينبغي أن يبقى في منأى عن أضرار الحرب ولايجوز التعرض له.

ويمنح الإسلام لهؤلاء حصانةً واسعةً وخاصّةً. بعبارة أخرى، حتى إذا ارتكب هؤلاء خطأً ما، ينبغي غضّ الطَّرْف عن خطئهم على قدر الإمكان، والامتناع عن المساس بهم أو معاقبتهم. وقد جاء في عهد الرسول (ص) اثنان بصفتهما رسولان أو ممثّلان فدخلا عليه؛ ولكنهما تصرّفا بشكل غير لائق، إلّا أنّ الرسول (ص) غضَّ الطَّرْف عن خطئهما وقال:

«لو كنت قاتلاً رسولاً لضربت أعناقكما»[1].

7 ـ الأسرى

للتعرف إلى رؤية الإسلام عن الأسرى لا يمكن الاكتفاء ببضعة سطور أو صفحات. وينبغي تأليف مقال بل كتاب منفصل في هذا المجال. على أيّ حال، الأسير قبل وقوعه في الأسر يعتبر كسائر القوات العسكرية والقتال ضدّه أمر شرعي وقانوني. أما حين يقع في الأسر فينبغي معاملته بأحسن معاملة إنسانية. ومن أجل عدم الإطالة

(1) العلامة الحليّ، **تذكرة الفقهاء**، ج9، ص68؛ محمد بن الحسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج21، ص77؛ **كنز العمّال**، ج14، ص550؛ الطبراني، **المعجم الكبير**، ج9، ص198؛ عبد الرزّاق، **المصنف**، ج10، ص169؛ **مسند أبي داود**، ص34.

نصرف النظر عن ذكر الآيات والشواهد التاريخية من حياة أئمة الإسلام، ونكتفي بالإشارة إلى «المزايا التي خصَّ بها الإسلام الأسرى»

أ - تاريخياً يحمل النظام الحقوقي الإسلامي قَصَبَ السَبَقِ في مجال معاملة الأسير؛ فقد اعتمد الإسلام مبادئ حول الأسرى كقانون ملزم في وقت لم تكن في سائر نقاط العالم ثمة ضوابط قانونية في هذا المضمار. بناءً عليه، يمكن القول إن القوانين الدولية حول الأسرى وغير الأسرى تأثّرت إلى حدٍ بعيد بالنظام الحقوقي الإسلامي. وحسبما صرّح به بعض فقهاء أهل السُنّة، فإنّ العلماء وخاصّةً قادة البروتستانت الفكريين أخذوا تعاليم الإسلام الإلٰهيّة كمثال يُحتذى به في مجال حقوق الإنسان وحريّة المعتقد للجاليات بل البشر كافّة.

ومع أن بعض الحقوقيين تحدثوا عن تأثير المعتقدات الدينية اليهودية والمسيحية على القانون الدولي الإنساني، أو قاموا بتأليف كتب في هذا السياق؛ ولكن لكي نكون منصفين، وكما اعترف بعض الحقوقيين المسيحيين كان تأثير الديانة الإسلامية على القانون الدولي أكبر بكثير.

ب- لم يكن لمختلف البلدان في الماضي القريب في علاقاتها بعضها ببعض قانوناً مدوّناً يرى الجميع أنفسهم ملزمين به؛ بل إنّ هذه العلاقات تتأثر أكثر بالظروف والأوضاع الاجتماعية والسياسية، ولم يكن للضوابط التي تستخدمها حيال بعضها جانب قانوني وحقوقي؛ بل كانت تحظى بالاهتمام في الاتفاقيات الثنائية بين دولتين أو باعتبارها مبادئ أخلاقية. لذلك كان بعضها يقوم بمراعاة تلك المبادئ، بينما كان بعضها الآخر لا يصرّ على مراعاتها. لعله يمكن القول إن هذه الضوابط الأخلاقية والعُرفيّة اتّخذت شكلاً حقوقياً وقانونياً جراء تعاليم

الإسلام وتمتّعت بالضمانات التنفيذية اللازمة؛ نظراً إلى أنّ الإسلام شرع عديداً من الضوابط الدولية كواجب وحرام واعتبر أتباعه ملزمين بمراعاتها.

أما الضوابط الدولية في سائر الأنظمة الحقوقية فقد أخذت شكلاً حقوقياً وقانونياً تدريجياً بعد ظهور عُصبة الأُمم ثم منظّمة الأمم المتحدة، وبعد الإقرار والمصادقة على هذه الضوابط اعتبرت الدول نفسها ملزمة قانونياً بمراعاتها؛ ولكن للأسف وكما يتضح من المادة 12 من معاهدة جنيف، فإن المنظّمات الدولية ـ التي تقوم بالدور الرئيس في ضمان تنفيذ القوانين الدولية ـ لا تنظر إلى جميع الحالات عدا التعذيب والتعسف المؤدّي إلى الوفاة أو المرض الشديد للأسرى كجريمة هامّة[1].

إذن، في الوقت الحالي أيضاً، لا تتمتع القوانين الدولية بضمانة تنفيذية كافية؛ في حين أن جميع توصيات هذا النظام في الإسلام تُعَدُّ بالنسبة إلى المسلمين فريضة إلٰهيّة تلزم مراعاتها.

3 ـ لا يرى الإسلام مانعاً من أخذ الفدية النقدية والمالية مقابل إطلاق سراح الأسرى، في حين أوصت معاهدة جنيف بإطلاق سراحهم عند انتهاء الحرب من دون النظر إلى عددهم ومن دون طمع مادي. ومع أن إلغاء الفدية المالية يبدو كأنه خطوة إيجابية لصالح الأسرى وتصبّ لصالح المبادئ الإنسانية؛ ولكن عندما نمعن النظر نرى أنّ ذلك في المحصلة ليس في صالح الأسرى بل يشكّل تهديداً على أرواحهم أكثر مما مضى لأنّ البلد الذي يحتجز الأسرى لن يكون مـُصرّاً جدّاً على أسرِهم،

---

(1) محمد إبراهيمي، **إسلام وحقوق بين الملل عمومي**، ج2، ص 94.

ومن أجل التملص من التكاليف المالية لاحتجازهم سيحاول قتلهم منذ البداية.

4 ـ إن الرأفة القصوى التي أوصت بها معاهدة جنيف في المعاملة الحسنة مع الأسرى هي توفير احتياجاتهم بنسبة الجنود والمسؤولين العسكريين للبلد الذي يحتجزهم، في حين أنّ الإسلام يتجاوز هذه المرحلة وفي عديد من الحالات يقدم القادة المسلمون توصيات أكبر ويطالبون المسلمين بأن يُؤثِروا الأسرى على أنفسهم:

﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۝٨ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا ۝٩﴾[1].

ومع أن هذه اللفتة جاءت في تعاليم الإسلام كتوصية أخلاقية، إلّا أننا لا نلحظ مثيلاً لها في معاهدة جنيف.

---

(1) سورة الإنسان: الآية 9.

حقوق الأسرى في القانون الدولي والإسلام
دراسة مقارنة

محمد إبراهيمي

تعريب: رعد الحجّاج

الخلاصة

وعلى الرغم من أنّ القانون الدولي الإنسانيّ يُعدّ من ظواهر العصر الراهن من ناحية التدوين؛ فإنّه من حيث المضمون ذو تاريخ عريق؛ إذ يمكن العثور على أمور في الأديان الإلٰهيّة كافّة؛ بل وغير الإلٰهيّة أحياناً، تدلُّ على اعتراف تلك الأديان بهذا القانون. وتتبلور هذه الحقيقة بشكل جليّ وواسع لا نظير له في الدين الإسلامي المقدّس؛ فيتضمّن القرآن الكريم وسيرة نبي الإسلام (ص) وعترته الطاهرة (ع) مصاديق بارزة تؤيد هذا الكلام، حتى إنه يمكن القول إنّ ما ورد في اتفاقيات القانون الدولي الإنسانيّ لا يمثّل سوى شطرٍ من المبادىء والقواعد الحقوقية في الإسلام.

ومن فصول القانون الدولي الإنسانيّ حماية أسرى الحرب حمايةً جديّةً، وهو ما أكّده الإسلام مراراً، منذ أوائل مراحل الهجرة النبوية

(أي حرب بدر) وحتى أواخر حياة النبي الكريم (ص)؛ وقد ذكر ذلك الفقهاء والمفسّرون من الشيعة والسُنّة؛ لكن في المقابل، ثمة اختلافات في وجهات النظر كانت ولا تزال قائمة بشأن بعض المسائل كطبيعة التعاطي مع الأسرى وحقوقهم المسلّم بها.

فعلى سبيل المثال، ذهب مشهور علماء أهل السُنّة إلى أنّ إمام المسلمين مخيّر بين المَنّ والفِداء والاسترقاق والقتل بالنسبة إلى الأسرى؛ لكن المدهش أنَّ فقهاء الحنفية لم يجيزوا المَنّ والفداء بحقّ الأسير وإنما أجازوا الاسترقاق والقتل فقط. أما فقهاء الشيعة فعلى الرغم من أنهم لم يجيزوا قتل الأسير بعد أن تضع الحرب أوزارها، فإنهم أفتوا بقتل الأسرى كافّة إبّان فترة الحرب.

وأسعى في هذه الدراسة إلى إثبات عدم جواز قتل الأسير أو استرقاقه بما هو أسير، ومستندي في ذلك هو القرآن الكريم والسُنّة النبوية الطاهرة؛ ولا سيَّما أنّ الدول الإسلامية قد أعلنت التزامها بالقوانين والمواثيق الدولية؛ فبطريق أولى لا يحقّ لها التعاطي مع الأسرى إلّا في سياق المَنّ والفِداء. وأما أخذ الفِداء، فعلى الرغم من أنه مخالف «لاتفاقيات جنيف» وغيرها من المعاهدات الدولية، لكن بما أنه يشكّل منطلقاً للدفاع عن الأسرى بصورة أفضل فحريّ بالمنظمات الدولية أن تقرّه كقانون دولي معتمد؛ وإن دلّ هذا على شيء فإنما يدل على تفوق القوانين الإسلامية على القوانين الدولية الفعلية في عصرنا الراهن.

تمهيد

إنّ مسألة حقوق الأسرى تمثّل إحدى المواضيع التي تمّ التطرق إليها مراراً في العلاقات الدولية قديماً وحديثاً، وكانت ولا تزال تشكّل الهاجس الرئيس لمعظم الشعوب والحكومات والخبراء

القانونيين والمهتمين بحقوق الإنسان، كما إنها تُعدّ أحد أهم فصول القانون الدولي الإنسانيّ وقوانين الحماية الإنسانية؛ ومما يؤسف له أن أسرى الحرب في الماضي القريب قد تعرّضوا لأبشع صور العنف وتحمّلوا مصيراً أسود نهايته القتل أو العمى أو الإخصاء أو العبودية والأعمال الشاقّة إلى آخر عمرهم، وفي بعض الموارد النادرة وبحكم الضرورة تقوم الدول الآسرة بإطلاق سراحهم مَنّاً منها عليهم أو لقاء مفاداتهم بأموال ضخمة.

وعلى الرغم من أن هذا اللون من التعاطي لم يعد متداولاً في عصرنا الراهن بتلك الشدّة السابقة بفعل الاتفاقيات المتعدّدة في مجال القوانين الدولية، وإلغاء مبدأ العبودية على الصعيد العالمي، والدعم الإنسانيّ من «منظمات الصليب الأحمر» و«الهلال الأحمر» وغيرها؛ لكن ثمة مخاطر كبيرة وجادّة تهدّد سلامة الشعب الإيراني والعالمي؛ فعلى الرغم من التأكيد الشديد من القانون الدولي الإنسانيّ على ضرورة إخلاء سبيل الأسرى بعد وضع الحرب أوزارها أو قبول وقف إطلاق النار من قِبَل الطرفين المخاصمين، لا تقبل الدول المتحاربة بالانصياع لهذا القانون على فرض الإبقاء على الأسرى أحياء؛ وذلك بذرائع مختلفة كالحصول على امتيازات إضافية أو لمجرد العناد وما إلى ذلك، وبالتالي لا يعاني الأسير وحده آلام الأسر، بل تتحمل أسرته التي لا دور لها في الحرب عذاباً أليماً أيضاً نتيجة فراق ولدها العزيز.

وانطلاقاً من أن حقوق الأسرى في النظام الحقوقي الإسلامي قد تعرضت لأزمات كثيرة؛ فأدّى التفسير الخاطىء أحياناً إلى وهن الفكر الإسلامي في هذا المجال. ونحاول في هذه الدراسة تسليط الضوء على جوانب من ميزات القانون الإسلامي في ما يتصل بالأسرى، وأفضلية هذا القانون على غيره من الأنظمة الحقوقية، بل

سنثبت تفوقه على مبادىء القانون الدولي المعاصر أيضاً، آملين من «الصليب الأحمر الدولي» و«منظّمة الأمم المتحدة» وباقي المنظمات الدولية والإقليمية بذل الجهود اللازمة للاقتباس من المبادىء الإسلامية السامية وتطبيقها على مستوى واسع من العالم.

مفردة «الأسير» لغةً واصطلاحاً

في بداية البحث لا بدّ من تسليط الضوء على ما يُطلق عليه أسير في اصطلاح علماء القانون؛ ذلك أنه ثمّة نوع من الخلط بين الأسير وبين أشخاص لا صلة لهم بالحرب بتاتاً، بل يمتدّ ذلك أحياناً ليشمل من لم يشارك في الحرب ولا دور له في استمرارها ولا يستحق أي لون من ألوان العقاب، ويشتبه بينه وبين مجرمي الحرب والجواسيس والزمر الإرهابية الأسوأ حالاً من الأسرى؛ وفُسّر تشديد الأنظمة الحقوقية العقوبات على الجواسيس ومجرمي الحرب تشديداً على الأسرى، أو قد يبرر العنف القانوني المتّبع مع غير المحاربين بأنه إجراء قانوني بحقّ الأسرى المجرمين.

قال الفقيه أبو الحَسَن علي المَاوردي (450 هـ ./ 1058 م.) الذي عاش في القرن الرابع: «... فأما الأسرى فهم الرجال المقاتلون من الكفار إذا ظفر المسلمون بأسرهم»[1]؛ والجدير بالذكر أنَّ يحيى أبو زكرياء الدَيلمي الفَرّاء وأن القاضي أبا محمد بن حسين الفراء استعملا الكلام نفسه في تعريف الأسرى[2]. والطريف أن معنى الأسير في الاصطلاح الإسلامي متوافق تماماً مع معناه

---

(1) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1407هـ.ق.، ص141.

(2) أبي محمد الفرّاء، **الأحكام السلطانية**، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ص 131.

اللغوي؛ إذ إنّ كلمة «أسير» صفة مشبّهة على وزن «فعيل» بالمعنى المفعولي[1]؛ أي «مأثور» كذبيح التي تعني «مذبوح»، خلافاً لكلمتي «كريم» و«شريف» اللتان تدلان على المعنى الفاعلي. قال الخليل الفراهيدي: «أسر فلان فلاناً: شدّه وثاقاً، وهو مأسور»[2]. وقال الراغب الأصفهاني (302 هـ./ 1108 م.): «الأسر: الشدّ بالقيد من قولهم أسرت القتب، وسميّ الأسير بذلك، ثم قيل لكل مأخوذ ومقيد وإن لم يكن مشدوداً ذلك»[3].

وأما المقيّدون اصطلاحاً فلا يطلق عليهم «أسرى»، وإن عوملوا معاملة الأسرى في بعض الموارد.

إن هذا التعريف للأسرى متوافق إلى حدّ ما مع ما ورد في «اتفاقية حقوق الأسرى».

مفهوم الأسير في «اتفاقية جنيف» 1949

جاء في نصّ «اتفاقية جنيف» 1949 بشأن مفهوم الأسير ما يلي:

أ ـ تؤكد المادة الرابعة أن حقوق الأسير المقررة في الاتفاقية تشمل الأشخاص أدناه فقط:

1 ـ أعضاء القوات المسلّحة لأحد طرفَي النزاع، مضافاً إلى المليشيات والفئات الملتحقة بالقوات المذكورة طوعاً.

2 ـ الفدائيون والمنتمون إلى حركات المقاومة ذات الصلة بأحد الدول المتخاصمة ممن يمارسون العمليات القتالية داخل

---

(1) الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، ج6، ص239.

(2) المصدر نفسه.

(3) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مادة «أسر»، ص 17.

أراضيهم أو خارجها، حتى وإن كانت تلك الأراضي محتلّة شرط أن تتوفر الشروط الآتية:

أ ـ أن يرأسهم رئيس يكون مسؤولاً عن الأفراد الخاضعين لأمره.

ب ـ أن يكون لهم شارة محددة وثابتة بحيث يمكن تشخيصها من مكان بعيد.

ج ـ أن يحملوا السلاح علناً.

د ـ أن ينتهجوا القوانين الحربية في عملياتهم.

3 ـ أعضاء القوات المسلّحة المنظّمة الذين ينسبون أنفسهم إلى دولة أو مسؤول لا تعترف به الدولة الآسرة.

4 ـ المرافقون للقوات المسلّحة ممن هم ليسوا جزءاً منها، من قبيل المدنيين العاملين في الطيران الحربي، والصحفيين الحربيين، والمعدّين للبضائع، وأعضاء الأقسام المتكفلة بتقديم الخدمات الرفاهية للقوات المسلّحة.

5 ـ موظفو القوات البحرّية التجارية كالقادة والربّان، وموظفو الطيران الداخليّ للدول المتنازعة؛ إذ لا يحصلون على المعاملة اللازمة بموجب هذه القواعد للقانون الدولي.

6 ـ أهالي الأراضي غير المحتلّة الذين ما إنْ اقترب العدوّ منهم حتى حملوا السلاح وهبّوا لمقاتلته من دون أن يجدوا فرصةً لتشكيل قوات منظّمة؛ وذلك شرط أن يحملوا السلاح علناً ويحترموا قوانين الحرب.

ب ـ يلاحظ على هذه الاتفاقية أنها لم تعتبر الأشخاص المتعلّقين بالقوات المسلّحة للدولة المحتلّة أسرى حرب فيما لو

أقدمت الدولة المحتلّة على أسرهم بسبب هذا الارتباط، واكتفت بذكر الأفراد الذين يتمتّعون بالحقوق الواردة في هذه الاتفاقية. بينما يُعدّ كل من يُلقى عليه القبض في جبهة العدوّ ممن يقدر على حمل السلاح والمشاركة في الحرب أسيراً من وجهة نظر الفِقه الإسلامي؛ لذا يلزم احترام كافّة الحقوق والوصايا الواردة في الفِقه بشأن هؤلاء، سواءٌ أقاتلوا بشكل علني أم سرّي، بصورة منظّمة وبقيادة فرد محدّد أم لا، حملوا شارةً خاصّةً أم لم يحملوها، أمكنت رؤيتهم من مكان بعيد أم لا.

بينما ورد في نصّ الاتفاقية أنّ الحقوق المدرجة في هذه المادة لا تشمل من لا يمتلك شارة خاصة يمكن تشخيصها من مكان بعيد؛ وكذلك من لم يخضع لقيادة فرد معيّن أو حمل السلاح بصورة غير علنية. والطريف أن هذه الاتفاقية تُلزم أفراد الدول المحتلّة بارتداء زِيٍّ خاصٍّ يمكن تشخيصه من مكان بعيد، ومن ثم حمل السلاح والقيام بعمليات قتالية، وإلّا حُرم هؤلاء الأفراد من الحقوق الواردة في هذه الاتفاقية، بل قد يدخلون في عداد الإرهابيين أحياناً ويلاحقون قانونياً.

ويعدّ هذا القيد عجيباً للغاية؛ إذ يُلزم أتباع الدولة المنهزمة ـ وإن كان الحقّ بجانبهم ـ حينما يريدون الدفاع عن وطنهم بتنفيذ عمليات صريحة وعلنية حاملين شارات مرئيّة من بُعد، وإلّا فقدوا حماية قوانين الأسرى؛ بل قد تشملهم العقوبات في بعض الموارد. إنّ مثل هذه القيود لا تقلل من أهمّية الاتفاقيات المذكورة فقط، وإنما توفر المناخ اللازم أحياناً لاستغلال الأسرى وسوء الاستفادة منهم. ويبدو أنّ هذه الاتفاقية تطمح إلى توفير الأمن اللازم للقوات المهاجمة والمحتلّة وسلب القدرة الدفاعية عن قوات البلد المحتل.

ويجدر الالتفات أيضاً إلى نقطة هامّة في «اتفاقية جنيف» عام

1949، وهي أنها في المادة الرابعة أكّدت أنَّ المرأة تدخل في عداد الأسرى أيضاً وتشملها العقوبات المترتّبة عليهم والتي قد تصل إلى حدّ الإعدام؛ بينما لا يشمل مفهوم «الأسير» النساء والأطفال في منظومة الفكر الإسلامي، ولا تشملهم عقوبة الإعدام أو غيرها من العقوبات. وعلى هذا الأساس، تكون ألوان التعاطي معهم كلّها مبتنية على المصالح الخاصّة الناظرة ـ في بعض الأحيان ـ إلى هؤلاء الأفراد أنفسهم.

نظرة إلى موارد استعمال مفردة «الأسير» في القرآن

يمكن القول: إنّ مفردة «الأسير» استُعملت في القرآن الكريم في خصوص مقاتلي العدوّ ولم تُستخدم في غير المقاتلين. قال تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾[1]. وقال أيضاً: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝٦٧ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝٦٨﴾[2]. نزلت هذه الآية الشريفة بشأن الأسرى في «موقعة بَدر»، التي كانت أول مواجهة عسكرية بين المسلمين والمشركين؛ ومن الطبيعي أن المواجهة الأولى تقتضي تهديد العدوّ وأخذه بشدّة وترويعه بشتى الأساليب، لكي لا يرتكب أي جريمة بحقّ المسلمين في الحروب اللّاحقة. لذا لم يسمح النبي (ص) ـ على رواية ـ بأسر بني هاشم الذين شاركوا في هذه الحرب مكرهين، وإنما أقدم المسلمون على هذا العمل من دون أمر منه (ص) ولتحقيق

---

(1) سورة محمد: الآية 4.

(2) سورة الأنفال: الآيتان 67 ـ 68.

أهداف اقتصادية (أخذ الفداء)؛ فكان ذلك سبباً لتوبيخهم في الآية المذكورة؛ أما بعد عملية الأسر فقرّرت اللجنة المُشَكَّلة للنظر في أمر الأسرى الإفراج عنهم جميعاً إما مقابل فداء وإما من دونه، باستثناء المتَّهمين بارتكاب جرائم أخرى غير الانضمام إلى الجبهة المناهضة للمسلمين وهما: عقبة بن أبي معيط والنَضر بن الحارث[1].

ويُفهم من هذه الآية الشريفة ومن النصوص التاريخية أنَّ كافَّة من أُسر في هذه الحرب هم من المقاتلين ولم يوجد بينهم فرد من غير المحاربين؛ كما إنَّ النبي (ص) لم يقتل أحداً منهم لأنّه أسير، وإن كان بعض أصحابه يعتقدون بأن هؤلاء الأسرى كافّة يستحقون الموت.

ومن المؤسف أن بعض فقهاء الإسلام استندوا إلى هذا الموقف؛ إذ قتل النبي (ص) أسيرين اثنين من هذا الجمع وتشاور مع المسلمين بشأن تنفيذ حدّ القتل على الباقين أو إطلاق سراحهم؛ فأفتوا أن الحاكم الإسلامي مخيّر بين قتل الأسير أو استرقاقه أو إخلاء سبيله مَنّاً أو فداءً. بينما حصرت الآية 4 من سورة محمد التعاطي مع هؤلاء الأسرى بين المَنّ والفِداء ولم تُجز غير ذلك.

---

(1) يقول الشيخ الطوسي في تفسير الآية 67 من سورة الأنفال: «وقال الأزهري: الأسيار جمع أسرى، فهو جمع الجمع، والأسر الشدّ على المحارب بما يصير به في قبضة الآخذ له». وأصله الشدّ، قال: قتب مأسور أي مشدود، كانوا يشدون الأسير للفداء. والمعنى ما كان لنبي أن يحبس كافراً للفداء أو المنّ حتى يثخن في الأرض: تغلظ الحال بكثرة القتل، وهذه الآية نزلت في أسارى بدر قبل أن يكثر الإسلام، فلما كثر المسلمون قال الله تعالى ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾. (الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، **تفسير التبيان**، ج5، ص156).

الرأي المختار في مصير الأسرى

نحن نرى أنه لا دليل ـ عقلاً أو نقلاً ـ على جواز قتل الأسير؛ ذلك أنه يمكن تصور جواز قتله طالما كان ضمن جيش العدوّ وقاتل المسلمين من جبهة الكفر، وشكّل تهديداً للجيش الإسلامي؛ أما بعد أسره فينفي خطره على جيش المسلمين، ويغدو قتله أمراً غير معقول؛ بل يدخل في نطاق الكبائر طبقاً لصريح القرآن الكريم؛ إذ قال تعالى في محكم كتابه الكريم كأصل مشترك بين الإسلام والتوراة بعد نقله قصَّة قتل قابيل أخيه هابيل: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾[1]. بناءً على ذلك، لا يجوز قتل أي إنسان إلّا إذا ارتكب قتلاً أو عاث فساداً في الأرض، سواءٌ أكان هذا الإنسان مؤمناً موحِّداً أم كافراً ملحداً، مهما كانت قوميته أو عرقه[2]. ويترتب على ذلك أنّ قتل اثنين من أسرى «بَدْر» هو استثناء من الحكم المذكور لعلّة خاصّة طبعاً، وهي الجرائم الخاصّة التي ارتكبها قبل الهجرة ضدّ المسلمين

---

(1) سورة المائدة: الآية 32.

(2) لكن بعض الفقهاء لم يتسامحوا مع غير المسلمين من الأسرى، فجعلوا الأصل عدم حفظ حقوقهم، ولم يذهبوا إلى وجوب حسن التعامل معهم إلا في الموارد التي ورد فيها دليل خاص عن النبي (ص) يأمر بالإحسان إليهم. لذا نشاهد أنهم يقدمون الأسرى على أنفسهم في ما يتعلق بالإطعام والكسوة وغير ذلك. وللمزيد حول هذا الأمر، انظر: مقالة السيد علي الخامنئي، مجلة فقه أهل البيت، العددان 8 و9. بناءً على ذلك، فالتفاوت الموجود بين رأي الأكثرية والأقلية من الفقهاء المتقدمين والمتأخرين من الشيعة والسنة ناشىء من أن الأكثر ذهبوا إلى عدم حرمة دم الكافر، بينما ذهبت الأقلية إلى وجوب الاحتياط في الدماء والأموال والفروج، ولو لغير المسلمين.

وشخص رسول الله (ص)؛ فهذان الشخصان كانا يمثّلان مصداقاً حقيقيّاً للفساد[1].

كما إنَّ مصير بني قريظة الذين ذكرهم القرآن الكريم في «سورة الأحزاب» لم يكن إلّا القتل بفعل إفسادهم وارتكابهم الجرائم ونقضهم العهد أيضاً؛ فما طُبِّق على هؤلاء في الحقيقة هو حكم شريعة التوراة. قال تعالى في بني قريظة: ﴿وَرَدَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُواْ خَيْرًاۚ وَكَفَى ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلْقِتَالَۚ وَكَانَ ٱللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا ﴿٢٥﴾ وَأَنزَلَ ٱلَّذِينَ ظَٰهَرُوهُم مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا ﴿٢٦﴾ وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَٰرَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَـُٔوهَاۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرًا ﴿٢٧﴾﴾[2].

نزلت هذه الآيات في حق يهود «بني قريظة»، وهم فئة من يهود المدينة عاهدوا النبي (ص) والمسلمين على عدم الخيانة، والمحافظة على أمن المدينة، والوفاء بوعودهم ومواثيقهم مع الطرف المقابل، بل حتى مع المتعاهدين مع الطرف الآخر؛ غير أنَّ يهود «بني قينقاع» و«بني النضير» نكثوا عهودهم مع النبي (ص)، ومع ذلك لم يقابلهم النبي (ص) بالقوة وإنما أمرهم بالخروج من المدينة، فأخذوا أموالهم المنقولة ورحلوا إلى العراق وخيبر وغيرها. أما يهود «بني قريظة» فقد تعاهدوا مع مشركي مكة إبّان «غزوة الأحزاب»، التي كانت تمثل حرباً مصيرية للمسلمين لاجتماع كافّة القبائل العربية ضدّهم، وذلك على أن ينقضّوا على المسلمين من الداخل حين هجوم اليهود عليهم

---

(1) يقول الماوردي: «ومنّ رسول الله (ص) على أبي عزّة الجمحي يوم بدر، وشرط عليه ألا يعود لقتاله، فعاد لقتاله يوم أحد، فأمر رسول الله (ص) بقتله. فقال: امنن علي. فقال (ص): لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين». (**الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص 131).

(2) سورة الأحزاب، الآيات: 25 ـ 27.

من خارجها لمحو اسم الإسلام إلى الأبد؛ لكن نتيجةً لحُسن تدبير النبي(ص) ونشوب خلاف بين يهود المدينة ومشركي مكة فرّ المشركون خائفين خالي الوفاض مخلِّفين وراءهم اليهود وسط المسلمين وتحت رحمتهم. وبالنظر إلى نقض العهد المتكرر والخطر الذي كان يتهدد مستقبل المسلمين من هذه الفئة من اليهود، حاصر المسلمون «بني قريظة» فاستسلموا ووافقوا على أن ينزلوا على حكم سَعد بن معاذ (6 هـ./ 627 م.)، فحكم عليهم بالقتل ونُفّذ بحقّ المحاربين منهم[1].

واللافت أنَّ العقوبة التي يحدِّدها القانون الدولي المعاصر

---

(1) كان اليهود في حالة يأسٍ من مستقبلهم حتى في الظروف الطبيعية، لكن النبي (ص) منحهم فرصة اختيار الحكم الذي يرتضونه، ولما كانت تربطهم صداقة وعهود مع سعد بن معاذ، رأس الخزرج، اختاروه للتحكيم في ما بدر منهم تجاه المسلمين، وأوصت الخزرج رئيسها بمداراة اليهود ومراعاتهم، إلا أنه لما كان رجلاً مؤمناً مخلصاً لم يستجب لنداء عواطفه وأحاسيسه القومية وغيرها في قضية التحكيم، فحكم عليهم طبقاً لما حكمت التوراة على منتهكي العهود والمواثق؛ فاقترح قتل المحاربين منهم بسبب خيانتهم العسكرية وانطباق عنوان مجرمي الحرب، فأيد النبي (ص) هذا الحكم معتبراً أنه مطابق لحكم السماء. وعلى هذا الأساس، لم يكن النبي (ص) هو الحكم في قضية انتهاك اليهود العهود مع المسلمين، وربما لو كان هو الحكم فيها لأصدر حكماً أخفّ من الحكم الذي أصدره سعد بن معاذ. مضافاً إلى ذلك كان اليهود في تلك القصة بمثابة مجرمي حرب؛ لأنهم ـ فضلاً عن نقضهم العهد في أحلك الظروف ـ عزموا على القضاء على المسلمين إلى الأبد، ففي وطن مشترك كانوا يعيشون فيه مع المسلمن بادروا إلى التآمر على مواطنيهم من المهاجرين والأنصار. وانطلاقاً من ذلك لا ينبغي لفقهاء الإسلام ولا الحقوقيين غير المسلمين جعل هذه القضية معياراً لتعاطي الإسلام مع الأسير، بل يجب أن يكون المرجع الفقهي والحقوقي للتعامل مع الأسير هو الآيات والروايات التي طرحت كحكم أولي في الكتاب والسنة والتاريخ.

لمجرمي الحرب لا تقل عن الإعدام في أغلب الموارد[1]. اعتبر القرآن الكريم هذه الفئة من اليهود مجرمي حرب، فذكر في آيات متعدّدة أنهم دعاة حرب ومن المؤججين لنيرانها، فجاء فيه من جملة ما جاء في شرح أحوال بني قريظة قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٥٥ ٱلَّذِينَ عَٰهَدتَّ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِى كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ ۝٥٦ فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِى ٱلْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ۝٥٧ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ ۝٥٨﴾[2].

والحاصل أنَّ الأسرى المذكورين في «سورة الأحزاب» كانوا جنوداً للأعداء؛ لكن معاقبتهم لم تنشأ من كونهم أسرى حرب؛ بل هي نتيجة لنقضهم المتكرر لعهودهم ما جعلهم مجرمي حرب؛ وفي التوراة حكم على من ينقض عهده بالقتل أيضاً. بناءً على ذلك،

---

(1) قال صديق حضرت (أحمد مظاهر)، أول أستاذ للقانون الدولي في جامعة طهران: «الفارّون العسكريون الذي يلقى عليهم القبض في معسكر الأعداء والذين يمارسون أعمالاً عدائية ضد بلدهم لا يعاملون معاملة أسير الحرب، بل يعتبرون جناة ويساقون إلى المحكمة ويحكم عليهم بكونهم خونة» (**القانون الدولي العام**، ص 252). وأضاف أيضاً: «إذا تعهّد الأسير بعدم العودة إلى الحرب ضد الدولة الآسرة، فأطلِق سراحه ثم أسر مجدداً وهو مسلح، فلا يدخل في عداد أسرى الحرب، بل يعتبر مجرماً ويُدعى إلى المحكمة ويحاكم على أنه خائن» (المصدر نفسه، ص 254).

(2) سورة الأنفال: الآيات 55 ـ 58. قال الصالحي الشامي: «من الممنون عليهم بلا فدية يوم بدر أبو عزة الجمحي، تركه رسول الله (ص) لبناته وأخذ عليه عهداً ألا يقاتله، فأخفره وقاتله يوم أحد، فدعا رسول الله (ص) ألا يفلت، فما أسر من المشركين رجل غيره، فقال: يا محمد امنن عليّ ودعني لبناتي وأعطيك عهوداً ألا أعود إلى قتالك. فقال له رسول الله (ص): لا تمسح على عارضيك بمكة وتقول: قد خدعت محمداً مرتين. فأمر به فضربت عنقه» (**سبل الهدى والرشاد**، ج4، ص242).

واستناداً إلى حكم النبي (ص) على هذه الفئة من الأسرى، لا يستطيع أحد الإفتاء بقتل الأسير الذي لم يرتكب جرماً سوى التواجد في جبهات القتال؛ إذ إنَّ حكم مثل هذا الأسير هو ما ورد في سورة محمد: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾، أي بعد أن تضع الحرب أوزارها ثمة خياران فقط للتعامل مع الأسرى إما المَنّ والإفراج عن الأسرى دون قيد أو شرط، وإما الإفراج لقاء الفِداء من أخذ الأموال أو تبادل الأسرى مع العدوّ.

وقد حدث هذا الأمر في حياة النبي (ص) مراراً، منها ما فعله (ص) مع أسرى «حُنين» الذين بلغ عددهم ستة آلاف شخص على أحد الروايات؛ فلقد منّ عليهم جميعاً بإطلاق سراحهم من دون فداء.

والنقطة اللافتة في الآية الرابعة من «سورة محمد» أنها حصرت التعاطي مع الأسرى بالمَنّ والفِداء باستخدام أداة «إما» الدالّة على الحصر؛ وبناءً على ذلك، لا يجوز التعاطي مع الأسير بما هو أسير بأسلوب القتل أو الاسترقاق أو غير ذلك لعدم اتساقه مع الحصر في الآية؛ إلّا أن نعتبر الاسترقاق نوعاً من أنواع أخذ الغرامة المالية ونقول: كما أنَّ استرقاق الشخص المدين إلى مدّة كان جائزاً في الأنظمة القانونية التي سبقت الإسلام كما ورد في التوراة وغيرها؛ ولم يسمح الإسلام باسترقاق الغريم مطلقاً إلّا أنه أجاز استرقاق الأسرى فقط. أي لو لم يكن المنّ عليهم يصبّ في مصلحتهم، ولم يتمكنوا من مفاداة أنفسهم ولم تُقدم الدولة التي أرسلتهم إلى الجبهة على دفع المال اللازم للفِداء، يمكن على ضوء الفِقه الإسلامي استرقاق هؤلاء ريثما تتوفر الظروف المناسبة للإفراج عنهم.

لكنّ هذا اللون من التعاطي لم يرد في هذه الآية الشريفة كما هو واضح، وإنما هو حكم اجتهادي ذهب إليه بعض فقهاء الإسلام

في بعض الأحيان وِفق مبدإِ المقابلة بالمِثْل أو تأمين الغرامة المالية أو غير ذلك[1].

وعلى هذا الأساس، فالأصل الأَوّل في التعاطي مع الأسرى إما المَنّ وإما الفِداء، والأساليب الأخرى بمثابة أصل ثانوي معلول لظروف وعوامل خاصّة، وبالتالي فرأي فقهاء المسلمين المبني على حصر التعاطي مع الأسرى بصور أربع هي القتل أو الاسترقاق أو المَنّ أو الفداء لا يبدو صحيحاً؛ نظراً إلى أنّه لا ينسجم مع الآية 32 من «سورة المائدة» وغيرها من الآيات القرآنية الكثيرة وسيرة النبي الكريم (ص) أيضاً؛ إذ إنه (ص) لم يقتل الأسرى لمجرد وجودهم في الجبهة قط، ومن قُتل بأمره (ص) في بضعة موارد محدودة فمردّه إلى أسباب أخرى غير الحضور في ساحة القتال والأسر؛ وهذا الاحتمال وارد في الموارد الموجودة كافّة، ومعه لا يتسنّى لأي فقيه تجاهل نصّ الآية 32 من «سورة المائدة»، التي تعدّ من أواخر آيات القرآن الكريم ولا يحتمل فيها النسخ بإجماع المفسِّرين.

مناقشة آراء الفقهاء في كيفية التعاطي مع الأسرى

من المؤسف أن معظم فقهاء الإسلام اتخذوا موقفاً حاداً تجاه أسرى الحرب؛ فلقد ذهبوا إلى أنَّ الإمام مخيَّر بين القتل والاسترقاق والمَنّ والفِداء، وله أن يختار أحدها تبعاً للظروف العسكرية السائدة؛

---

(1) لا يمكن نفي احتمال تأثر فقهاء صدر الإسلام ومن ثم تبعية الفقهاء المتأخرين لهم في مثل هذه المسائل، والاحتمال الأقوى هو أن رأي الفقهاء ناظر إلى من أسر إبان نشوب الحرب خلافاً للأوامر والقوانين المتداولة في الحرب. تلاحظ هذه الرؤية بوضوح في تحليل المرحوم صاحب الجواهر، (**جواهر الكلام**، ج 21، ص 123).

غير أنَّ عدداً من الفقهاء المتقدّمين وبعض المعاصرين حصروا مصير الأسرى بين المَنّ والفِداء طبقاً لقوله تعالى في الآية الرابعة من «سورة محمد»: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾. قال وهبة الزحيلي، في كتابه آثار الحرب في الإسلام، وهو رسالته لنيل الدكتوراه: «والحقيقة أن الآية [الرابعة من «سورة محمد»] بمعزل بتاتاً عن الإشارة إلى الرقّ؛ لأنّ شدّ الوثاق كناية عن الأسر، ولا يلزم من الأسر الاسترقاق؛ فالآية لم تخيّر بعد الأسر إلّا بين المَنّ والفِداء لا غير، بل إنّ هذه الآية تنفي الرقّ لطريق الإشارة وأما الاسترقاق الثابت في السُنّة فذلك كان من الرسول (ص) وصحابته جرياً على شريعة المعاملة بالمِثْل ومقتضى ضرورة قانون الحرب السائد في ذلك الزمان»[1].

كما أنَّ فقهاء صدر الإسلام كأبي سعيد الحَسن البَصري (21 ـ 110 هـ./ 642 ـ 728م.) وسعيد بن جبير جعلوا الآية الرابعة من «سورة محمد» مرجعاً فِقهيّاً بشأن الأسرى واعتبروا الإمام مخيّراً بين المَنّ والفِداء. قال ابن قُدامة: «وحكي عن الحسن وعطاء وسعيد بن جبير كراهة قتل الأسرى، وقالوا: لو منّ عليه أو فاداه كما صنع بأسرى بدر؛ لأنَّ الله تعالى قال: ﴿فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾ فخير بين هذين الأمرين لا غير»[2].

لكن أكثر فقهاء المسلمين أجازوا قتل الأسير أو استرقاقه، والفارق هو أن فقهاء أهل السُنّة لم يميّزوا بين من أُسر قبل أن تضع الحرب أوزارها وبين من وقع في الأسر بعد اندحار العدوّ وانقضاء الحرب؛ فأفتوا بأن الإمام مخيّر في الجميع بين قتل الأسرى أو استرقاقهم أو المَنّ أو الفِداء، وله أن يختار ما هو أصلح وأجدى؛

(1) وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الإسلام**، طبعة القاهرة، ص446.

(2) ابن قدامة، **المغني**، ج10، ص392.

بينما ذهب معظم فقهاء الشيعة إلى لزوم قتل من أُسر قبل أن تضع الحرب أوزارها، أما من أُسر بعد ذلك فينحصر أمره بين المَنّ، أو الاسترقاق إذا لزم الأمر.

واستدل فقهاء أهل السُنّة لهذا الرأي فضلاً عن الاستظهار من بعض الآيات والروايات ـ بسيرة عمر بن عبد العزيز، إذ ذهب إلى أنّ قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾ منسوخ بقوله: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾[1].

قال ابن قُدامة: «قال أصحاب الرأي: إن شاء ضرب أعناقهم وإن شاء استرقهم لا غير، ولا يجوز منّ ولا فداء لأنَّ الله تعالى قال: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ بعد قوله: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾؛ ولأنَّ عمر بن عبد العزيز وعياض بن عقبة كانا يقتلان الأسارى»[2].

آراء فقهاء أهل السُنّة بشأن الأسرى

يُستنتج ممّا تقدم أنَّ مستند فتوى فقهاء أهل السُنّة هو القول بنسخ الآية الرابعة من «سورة محمد» بالآية الخامسة من «سورة التوبة»[3]؛ فبما أنهم لم يعثروا في سيرة النبي (ص) على ما يؤيّد قتل الأسير لأنه أسير فحسب، عمدوا إلى التمسك بسيرة عمر بن عبد

---

(1) سورة التوبة: الآية 5.

(2) ابن قدامة، **المغني**، ج10، ص393؛ وانظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص41.

(3) أفتى فقهاء المذهب الحنفي بأن الإمام مخير بن شيئين: القتل أو الاسترقاق، وليس له المنّ ولا المفاداة بالمال، وهو يتلاءم مع كون الآية 4 من سورة محمد منسوخة. انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص131.

العزيز؛ والحال أنه لا الآية الرابعة من «سورة محمد» منسوخة بآية غيرها، ولا عمل عمر بن عبد العزيز يمكنه أن يشكّل مستنداً فقهيّاً.

قال فخر الدين، محمد عمر التيمي البكري الرازي (606 هـ./ 1210 م.): «(إما) وإنما للحصر، وحالهم بعد الأسر غير منحصر في الأمرين، بل يجوز القتل والاسترقاق والمَنّ والفِداء؛ نقول: هذا إرشاد مذكر بالأمر العام الجائز في سائر الأجناس، والاسترقاق غير جائز في أسر العرب، فإن النبي (ص) كان معهم فلم يذكر الاسترقاق، وأما القتل فلأن الظاهر في المثخن الإزمان ولأنَّ القتل ذكره بقوله: (فضرب الرقاب) فلم يبق إلّا الأمران»[1].

إنّ كلام الفخر الرازي بشأن عدم جواز قتل الأسرى وحصر التعاطي معهم بين المَنّ والفِداء كلام وجيه وحريّ بالثناء؛ لكن استدلاله على عدم جواز استرقاق العرب وجوازه في غيرهم في غير محله لسببين، أولاً: سيرة النبي (ص) وعمله لا يقبلان التعميم أو التضييق؛ وثانياً: إنَّ النبي (ص) لم يسترق غير العرب في الحروب أيضاً. وعلى هذا الأساس، لا خيار في التعاطي مع الأسرى من غير العرب سوى المَنّ والفِداء.

ذهب القاضي أبو يوسف وهو أحد فقهاء القرن الهجري الثاني، إلى أن الإمام مختار بين القتل والفِداء وقال: «فأما الأسارى إذا أخذوا وأُتي بهم إلى الإمام فهو فيهم بالخيار، إن شاء قتلهم وإن شاء فادى بهم، يعمل في ذلك بما هو أصلح للمسلمين وأحوط للإسلام، ولا يُفادي بهم بذهب ولا فضة ولا متاع، ولا يُفادي بهم إلّا أسارى المسلمين»[2].

---

(1) الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، ج28، ص44.

(2) الخراج، ص195. والعجيب أنه قال في الصفحة نفسها: «وحدثنا أشعث أو=

آراء فقهاء الشيعة بشأن الأسرى

المدهش في مسألة الأسرى أنَّ فقهاء الشيعة تبنّوا وجهة نظرٍ أكثر تطرفاً من فقهاء أهل السُنّة؛ لكنهم من جهةٍ أخرى طرحوا نظريّة أكثر اعتدالاً منهم، إذ ميّزوا بين من أُسِرَ قبل أن تضع الحرب أوزارها وبين من أُسِرَ بعد ذلك؛ فأفتى مشهور فقهاء الشيعة بقتل الأسير الذي أُسر قبل أن تضع الحرب أوزارها، بينما ذهبوا إلى عدم قتل الأسير بعد انتهاء الحرب، وللحاكم الإسلامي وحده تقرير مصيره بإطلاق سراحه من دون فداء أو مفاداته، وإذا لزم الأمر استرقه. وعلى هذا الأساس، وعلى الرغم من أن رأي فقهاء الشيعة حول الأسرى بعد انقضاء الحرب خير من رأي فقهاء أهل السُنّة؛ فإنّه أكثر حدّةً وتطرُّفاً في ما يتعلّق بمن أُسر قبل أن تضع الحرب أوزارها. وقد اتفق كبار علماء الشيعة مثل أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (385 ـ460 هـ./ 995 ـ 1067) في كتابَي المبسوط والنهاية، وجعفر بن الحسن، المُحقِّق الحِلي (602 ـ 676 هـ./ 1205 ـ 1277م.) في كتابه شرائع الإسلام، وحسن النجفي في كتاب الجواهر على هذا المعنى؛ فقال صاحب الجواهر: «وكيف كان فالذكور البالغون يتعيّن عليهم القتل إن أُسروا وقد كانت الحرب قائمة... وإن أُسروا بعد تقضّي الحرب لم يُقتلوا وكان الإمام مخيّراً بين المَنّ والاسترقاق»[1].

= غيره عن الحسن أن الحجاج أتي بأسير فقال لعبد الله بن عمر: قم فاقتله. فقال ابن عمر: ما بهذا أُمرنا، قال الله تبارك وتعالى ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثۡخَنتُمُوهُمۡ فَشُدُّواْ ٱلۡوَثَاقَ﴾. وحدثنا أشعث عن الحسن قال: كان [الحسن البصري] يكره قتل الأسرى. وحدثنا ابن خديج عن عطاء أنه كره قتل الأسرى». وعلى الرغم من ذلك كلّه أفتى القاضي أبو يوسف بجواز قتل الأسرى من دون الاستناد إلى دليل واضح.

(1) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج21، ص122؛ وانظر: محمد بن الحسن الطوسي، **المبسوط**، ج2، ص13.

لكن الفقهاء قبل الشيخ الطوسي لم يفرّقوا بين الأسر قبل توقف الحرب وما بعدها؛ فلقد نقل العلامة في المختلف عن ابن أبي عقيل قوله: «إذا ظهر المؤمنون على المشركين فاستأسروهم فالإمام في البالغين بالخيار، إن شاء استرقهم وإن شاء مَنّ عليهم. قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟..﴾...»[1].

كما نقل صاحب الجواهر عن الإسكافي أنه أطلق التخيير بين الاسترقاق والفِداء بهم والمَنّ عليهم، وقضى بعدم القتل في حال الحرب أيضاً[2].

ومن الفقهاء الذين خالفوا المشهور في هذا المجال أبو الصلاح الحلبي، أحد فقهاء القرن الهجري الرابع؛ إذ قال: «وإذا أسر المسلون كافراً عرض عليه الإسلام ورغّب فيه، فإن أسلم أُطلق سراحه، وإن أبى وكان أسره والحرب قائمة فالإمام مخيّر بين قتله وصلبه حتى يموت وقطعه من خلاف وتركه يجوز في دمه حتى يموت أو الفداء به، وإن كان أسره بعدما وضعت الحرب أوزارها لم يجز له قتله وكان الإمام مخيّراً بين استعباده والمفاداة به والمَنّ عليه، ولا يجوز لغير الإمام العادل المَنّ عليه ويسوغ له ما عداه»[3].

والجدير بالذكر هو أنَّ كلام فقهاء الشيعة وأهل السُنّة حول قتل الأسرى يختصّ بما لو كان الأسرى كفاراً؛ وأما لو لم يكونوا كفاراً فلا يجوز قتلهم ولا يصحّ استرقاقهم إلى أي الفرق الإسلامية كانوا ينتمون؛ ولا خيار في مثل هذه الموارد ـ كما ورد في «اتفاقية حقوق الأسرى» ـ إلّا الإفراج عنهم قبل انتهاء الحرب أو بعدها. وهذا الاتفاق بين علماء المسلمين ناشئ من اتحاد مصدر الاستنباط الفِقهي

---

(1) الأحمدي الميانجي، **الأسير في الإسلام**، ص134.

(2) انظر: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج21، ص122.

(3) **الكافي في الفقه**، ص257.

لديهما، وهو سيرة الإمام علي بن أبي طالب (ع) (40 هـ./ 661 م.) في حروب «الجمل» و«صِفّين» وغيرها، فلم يقتل أسيراً قطّ؛ بل كان يطلق سراحهم إما منّاً منه من دون أن يطلق أعداؤه أسراه، وإما لقاء مفاداتهم بمن أُسر من جنده[1].

سيرة الإمام عليّ (ع) في التعاطي الأسرى

روى العلّامة المجلسي عن الإمام عليّ (ع) أنه قال: «ولا تمثلوا بقتيل، وإذا وصلتم إلى رحال القوم فلا تهتكوا ستراً، ولا تدخلوا داراً، ولا تأخذوا شيئاً من أموالهم إلّا ما وجدتهم في عسكرهم، ولا تهيجوا امرأة بأذى وإن شتمن أعراضكم وسببن أمراءكم وصلحاءكم فإنهن ضعاف القوى والأنفس والعقول، وقد كنا نؤمر بالكفّ عنهنّ وهن مشركات، وإن كان الرجل ليتناول المرأة فيعير بها وعقبه من بعده»[2].

---

(1) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج100، ص39.

(2) المصدر نفسه، ص38؛ وانظر: **نهج البلاغة**، الكتاب 14. وقال الامام علي (ع) في وصيتة الخالدة إلى مالك الأشتر لما ولاه على مصر: «ولا تدفعنّ صلحاً دعاك إليه عدوّك ولله فيه رضاً، فإن في الصلح دعةً لجنودك وراحةً من همومك وأمناً لبلادك، ولكن الحذر كل الحذر من عدوك بعد صلحه... وإن عقدت بينك وبين عدوك عقدةً أو ألبسته منك ذمةً فحط عهدك بالوفاء، وارع ذمتك بالأمانة، واجعل نفسك جُنّة دون ما أعطيت، فإنه ليس من فرائض الله شيء الناس أشدّ عليه اجتماعاً مع تفرق أهوائهم وتشتت آرائهم من تعظيم الوفاء بالعهود. وقد لزم ذلك المشركون فيما بينهم دون المسلمين لما استوبلوا من عواقب الغدر. فلا تغدرنّ بذمتك، ولا تخسنّ بعهدك، ولا تختلنّ عدوك، فانه لا يجتري على الله إلا جاهل شقي. وقد جعل الله عهده وذمّته أمناً أفضاه بين العباد برحمته وحريماً يسكنون إلى منعته ويستفيضون إلى جواره. فلا إدغال ولا مدالسة ولا خداع فيه ولا تعقد عقداً تجوّز فيه العلل، ولا...» (**نهج البلاغة**، الكتاب 53).

يتضح مما ذُكر أنه لا خلاف بين فقهاء مدرسة أهل البيت (ع) بشأن الأسرى في حروب المسلمين كالحرب العراقية ـ الإيرانية مثلاً؛ فالحكم الشرعي والقانوني هو الإفراج عنهم قبل أن تضع الحرب أوزارها أو بعدها؛ وإنما وقع الخلاف بينهم في أسرى غير المسلمين. وهذا الخلاف والتعارض في الأقوال تعارض اجتهادي وقع على ضوء النصوص الروائية والتاريخية؛ وإلّا فالقرآن الكريم كما مرّ سابقاً ـ ذكر طريقين فقط للتعاطي مع أسرى الحرب، وهما المَنّ والفِداء. بناءً عليه، لا تفاوت يُعتنى به بين ما يستفاد من الآية الرابعة من «سورة محمد»: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾ وبين ما ورد في «اتفاقية جنيف» وبروتوكوليها الإضافيين؛ غاية الأمر أنّ الاتفاقية الخاصّة بالأسرى لم تلحظ أخذ الغرامة المالية من الأسرى أو الدولة التي ينتمون إليها؛ بينما أجاز الإسلام أخذ الفداء منهم كغرامة مالية. أما لو كان الفداء عبارة عن مبادلة الأسرى فقد أجازه الطرفان، «اتفاقية جنيف» و«الفِقه الإسلامي».

وإذا ما أنعمنا النظر في الفداء المالي يتبيّن لنا أنه من ميزات الفقه الإسلامي ومرجّحاته على القانون الدولي؛ لأنه لو لم تتوقع الدولة الآسرة الحصول على امتيازات مالية وغير مالية من الدول التي ينتمي إليها الأسرى جرّاء احتفاظها بهم تنعدم لديها دواعي المحافظة على أرواحهم، ما يجعل حياتهم عرضةً للخطر.

نقد رأي فقهاء أهل السُنّة بشأن الأسرى

قلنا سابقاً إن رأي فقهاء أهل السُنّة لا ينسجم مع ظاهر الآيات القرآنية؛ ذلك أنَّ الأسرى لم يقتلوا إلّا في غزوتَي «بَدر» و«الأحزاب»، وكان لقتلهم أسباب أخرى غير مشاركتهم في القتال وتواجدهم في الجبهات؛ ومع وجود احتمال كهذا لا يمكن فقهيّاً

تعدية حكم القتل إلى من ليس له ذنب سوى التواجد في الجبهة؛ إذ لا يجوز قتل أي إنسان، مؤمناً كان أم كافراً، صغيراً أم كبيراً، رجلاً أم امرأة، إلّا إذا ارتكب قتلاً أو فساداً في الأرض؛ وإلّا كان ذلك من أعظم الكبائر.

والغريب أنّ بعض المصادر صرّحت أنَّ رأي فقهاء أهل السُنّة في كون الإمام مختاراً بين القتل أو الاسترقاق أو المَنّ أو الفِداء يستند إلى حصول ذلك في سيرة بعض الخلفاء مثل عمر بن عبد العزيز. والأغرب منه أنَّ نُعمان بن ثابت أبا حنيفة (80 ـ 150 هـ./ 699 ـ 767 م.)، إمام المذهب الحنفي لم يُجزْ المَنّ والفِداء بحقّ الأسير، واعتبر الإمام مخيّراً بين القتل والاسترقاق، متصوِّراً أنَّ الآية التي حصرت التعاطي مع الأسير بالمَنّ والفِداء قد نُسخت بآياتٍ من «سورة التوبة» وأمثالها.

ومن المؤسف أنّ فقيهاً مثل أبي حنيفة لم يلتفت إلى أن حكم المشركين وهم في جبهات القتال يختلف عن حكمهم حينما يقعون في الأسر؛ ذلك أنّ قتلهم في الحرب إنما يسوّغ لدفع شرّهم، وعندما في الأسر يرتفع الخطر الذي يهدّد جبهة الإسلام، ومعه لا يكون قتلهم غير مشروع فحسب، بل غير معقول أيضاً. والطريف أنَّ فقيهاً كبيراً مثل فخر الدين الرازي أيّد هذا الموضوع في مفاتيح الغيب المشهور بالتفسير الكبير مؤكّداً أنّ الأمر بقتل العدوّ يختصّ بوقت الحرب؛ وأما لو جاز قتله بعد الأسر فهذا يستوجب اتخاذ الحكم بين فترة ما قبل الأسر ـ عندما كان المسلّح في ساحة القتال ـ وبين فترة ما بعد الأسر ـ حينما يستسلم المقاتل ـ وهذا لا ينسجم مع فصاحة القرآن الكريم وبلاغته؛ لأنه تعالى يقول: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾.

نقد رأي فقهاء الإماميّة

أجاز فقهاء الإماميّة قتل الأسير إن أُخذ أثناء الحرب وقبل أن تضع أوزارها، وهو رأي عجيب؛ إذ إنّ فقهاء الشيعة غالباً ما يتخذون مواقف أكثر مرونةً من مواقف علماء أهل السُنَّة، فما الذي حدا بهم إلى اتخاذ هذا الموقف الحادّ والإفتاء بقتل الأسير من دون تصور دقيق لمصداق هذا الحكم؟[1] بينما من وقع في الأسر بعد أن وضعت الحرب أوزارها هو أسوأ حالاً ممن أُسر إبّان استعار نيرانها.

وهذا يشبه من كان قادراً على مواصلة القتال واستسلم قبل انتهاء ذخيرته من الأسلحة استجابة للمبادىء الإنسانية وهروباً من تلطيخ يديه بدماء الأبرياء؛ في مقابل من استنفد عتاده وقاوم حتى آخر طلقة لديه، ثم لم يجد بُدّاً من الاستسلام. بناءً عليه، أَوَمِنَ المعقول أن يحكم على الفرد الأول بالإعدام والتعامل معه من دون هوادة، في حين يعامل الثاني برفق ويُعتبر غير مُستحقّ للإعدام، ويخيَّر الإمام فيه: بين المَنّ والفِداء أو الاسترقاق على أقصى تقدير؟

ومن حُسن الحظ أنَّ فقهاء الإماميّة لم يتفقوا بشأن الأسرى قبل وضع الحرب أوزارها، فذهب بعضهم مثل أبي الصلاح الحلبي وعدد ممن سبقوه مثل ابن أبي عقيل وابن الجنيد الإسكافي إلى جواز الفِداء بحقهم؛ وهذا يدلّ عل أن مشهور فقهاء الشيعة واجهوا رواية عن المعصومين (ع) ولم يتمكنوا من أن يحيدوا عنها، أو أنهم

---

(1) لكن فقهاء الشيعة في الحقيقة قدموا أفضل نظرة في هذا المجال أيضاً، فلم بجيزوا قتل الأسير حال نشوب الحرب وبعد أن تضع أوزارها أيضاً؛ وإنما أباحوا المنّ، أو الفداء، أو الاسترقاق، بحقه فقط، وسنتعرض لذلك بشيء من التوضيح في الصفحات القادمة.

لم يدرسوا جميع في لوازم ما ذهبوا إليه. ويحتمل جداً أنَّ سبب ذلك هو الطابع للفقه الإمامي في مثل هذه المسائل نظراً إلى أنَّ الحكومات المتعاقبة طيلة التاريخ الإسلامي كانت تساند آراء أهل السُنّة دائماً وتختلف مع التشيُّع وآرائه. ومن هنا، لم يول علماء الشيعة وفقهاؤهم هذه المسألة وما شابهها الكثير من الاهتمام البحثي.

والظاهر أنَّ الشيخ الطوسي هو أول من فصل بين الأسير قبل أن تضع الحرب أوزارها وبعده؛ إذ نقل في كتاب التهذيب روايةً عن طلحة بن زيد، ثم أُدرجت لاحقاً ـ وللأسف ـ في كتاب الكافي لمحمد بن يعقوب الكُليني (329 هـ./ 941م.)، وأفتى بالتفصيل المذكور على ضوئها من دون أدنى تأمّل في سندها أو مدى انسجام مضمونها مع القرآن الكريم وسيرة أولياء الله تعالى. وبما أنَّ منزلة الشيخ الطوسي في أوساط المحققين المتأخرين رفيعة جداً، وكان ـ ولا يزال ـ يعتبر شيخ الطائفة الإمامية، فقد بادر العلماء المتأخرون إلى قبول هذه النظريّة من دون نقاش. وبعبارةٍ أخرى: عملوا كالمقلّدين إزاء مرجعهم الأول فلم يسمحوا لأنفسهم بالنقاش في هذه الرواية أو الالتفات إلى مبدأ التناسب بين الجريمة والعقاب المترتب عليها.

ونصّ الرواية كما يلي: أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن يحيى، عن عبد الله بن المغيرة، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله (ع) قال: سمعته يقول: كان أبي يقول: إنَّ للحرب حكمين: إذا كانت قائمة لم تضع أوزارها ولم تضجر أهلها، فكل أسير أُخذ في تلك الحال فإنَّ الإمام فيه بالخيار، إن شاء ضرب عنقه، وإن شاء قطع يده ورجله من خلاف بغير حسم وتركه يتشحط في دمه حتى يموت، فهو قول الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ

أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٌ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[1]. ألا ترى أن التخيير الذي خيّر الله الإمام شيء واحد وهو الكل وليس هو على أشياء مختلفة. فقلت لجعفر بن محمد (ع): قول الله عزّ وجلّ: ﴿أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ﴾، قال: ذلك للطلب أن تطلبه الخيل حتى يهرب، فإن أخذته الخيل حكم عليه ببعض الأحكام التي وضعت لك.

والحكم الآخر: إذا وضعت الحرب أوزارها وأثخن أهلها، فكل أسير أُخذ على تلك الحال فكان في أيديهم فالإمام فيه بالخيار، إن شاء منّ عليهم، وإن شاء فاداهم أنفسهم، وإن شاء استعبدهم فصاروا عبيداً»[2].

يتضمّن هذا الحديث الذي هو بمثابة تفسير غير صحيح للآية 33 من سورة المائدة المعروفة بآية المحاربة إشكالات كثيرة من ناحية السند والدلالة أيضاً، وهو الدليل الوحيد للتفصيل العجيب بين الأسرى المأخوذين حال قيام الحرب وبعد انقضائها، وأول من تمسك به الشيخ الطوسي في كتاب التهذيب وغيره من مصنّفاته، ثم تبعه الفقهاء المتأخرون عنه في هذا الحكم، حتى نجد الباحث الشهير المرحوم آية الله أحمدي ميانجي الذي ألّف كتاباً بحث فيه عن أحكام الأسير بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران قد اصطفّ إلى جانب من أيّد هذه النظريّة[3].

---

(1) سورة المائدة: الآية 33.

(2) محمد بن الحسن الطوسي، **تهذيب الأحكام**، ج6، ص143؛ محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج5، ص32.

(3) انظر: الأحمدي الميانجي، **الأسير في الإسلام**، انتشارات جامعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، 1411هـ.، ص 226.

ويُرَدّ على هذا الحديث بما يلي:

أولاً: لا ينبغي الإفتاء في أرواح الناس وأموالهم وأعراضهم بالاستناد إلى حديث واحد مهما كان متقناً وصحيحاً[1].

ثانياً: طلحة بن زيد فردٌ غير مقبول عند الشيعة وأهل السُنّة على حدّ سواء؛ وعلى فرض كونه سُنيّاً؛ فالباحثون من أهل السُنَّة ذكروا أنه كذاب وواضع للأحاديث؛ ذلك أنه نقل روايات واضحة الكذب لكل ذي لبّ، منها على سبيل المثال قوله: «قال رسول الله (ص): من تكلم بالفارسية زادت في خبثه ونقصت من مروءته»!

والطريف أنَّ كتب الرجال الشيعية لم يرد فيها مدح له؛ فعلى سبيل المثال: قال قيس بن عَمرو الحارثي النَّجاشي (حوالى 660 م.): «طلحة بن زيد، أبو الخزرج النهدي الشامي، ويقال: الخزري، عامي، رَوَى عن جعفر بن محمد (ع). ذكره أصحاب الرجال، له كتاب يرويه جماعة يختلف برواياتهم»[2]. وعلى الرغم من أن الشيخ الطوسي صرّح بكونه سُنيّاً؛ غير أنه اعتبر كتابه

---

(1) تطرق قائد الثورة الإسلامية آية الله السيد علي الخامنئي في أحد أبحاثه الفقهية حول الصابئة إلى نقاط مهمة في هذا المجال، منها مبدأ الاحتياط في الدماء والأموال والفروج بالنسبة إلى المسلمين وغيرهم، فلا يمكن الإفتاء بالقتل أو ما دونه مما يذكر إلا بالدليل القطعي. نصّ كلام آية الله الخامنئي: «لا يجيز الشرع إراقة دماء الناس لمجرد الشك في حرمة لدمائهم أو لا، فهو غير معهود من المعارف الإلهية والشرعية الإسلامية التي أولت الكرامة الإنسانية وحرمة أرواح البشر أهمية كبيرة، ولم تتسامح في إراقة دمائهم. وتوهم اختصاص المسلمين بالاحتياط في الدماء والأموال في غير محله، لأن ملاك الاحتياط هو حرمة دماء وأرواح الناس، ولا يختص ذلك بالمسلمين، بل يجري في الكتابي المعاهد وأمثاله، وعليه لا وجه لاستصحاب عدم الكتابيّة في ما نحن فيه» (انظر: **مجلة فقه أهل البيت**، العدد 8 و9).

(2) أبو العباس أحمد النجاشي، **رجال النجاشي**، ص207.

معتمداً[1]؛ إلّا أنَّ اعتماد كتابه لا يعني أنّه ثقةً، أو قبول كل حديث ورد في ذلك الكتاب. بناءً على ذلك، لم يوثق أحد من علماء الشيعة ولا من علماء أهل السُنّة طلحة بن زيد، وهذا المقدار كافٍ للفقيه لعدم الأخذ برواياته؛ ثم إنَّ آية «المحاربة» نزلت في المرتدّين من «بني ضبّة» ولا تمتّ بصلة للأسير الحربي، مضافاً إلى أنها لا تنسجم مع الأصل العقلائي القائل بلزوم التناسب بين الجريمة والعقاب[2].

والحاصل، أنني أعتقد بوجوب الرجوع إلى سيرة النبي الكريم (ص) في تحديد مصير الأسرى؛ إذ نجد أنه لم يقتل أسيراً قطّ؛ إلّا إذا ارتكب جرماً آخر غير حضوره في جبهات القتال، فيعتبر حينئذٍ مجرم حرب؛ أما في غير ذلك فعمل صلوات الله عليه بالمنّ والفداء، ذلك أن القرآن الكريم حصر مصير الأسرى بين المَنّ والفِداء؛ وأما جواز الاسترقاق ـ وبقطع النظر عن كونه من باب المقابلة بالمِثْل أو مقتضى الضرورة الزمانية والمكانية ـ فلا يمكن الموافقة عليه، لأنّ القرآن الكريم لم يبح استرقاقهم، ويتأكد ذلك بعد التحاق الدول المسلمة بـ «اتفاقية جنيف» وبروتوكوليها الإضافيين وغيرها من الاتفاقيات، وسيأتي مزيد من الإيضاح في الصفحات القادمة.

أسرى العدوّ في ميدان القتال أثناء الانسحاب الاضطراري

ثمة مسألة أخرى كثيراً ما كانت موضع خلاف بين الفقهاء وأفتى معظمهم بجواز قتل الأسير فيها، وهي حكم أسرى العدوّ في أثناء

---

(1) محمد بن الحسن الطوسي، **الفهرست**، ص149.

(2) لمزيد من الاطلاع انظر: صالحي نجف آبادي، مجلة رسالة المفيد.

الانسحاب الاضطراري من جبهات القتال؛ إذ لا يمكن توقُّع مجريات الحرب والتنبؤ بمسارها؛ فالضرورات تتحكم في قرارات القادة فيها؛ وعليه، فتارةً يؤمر الجيش بالتقدم وتارةً بالانسحاب، سواءٌ أكان انسحاباً تكتيكياً أم ناشئاً من الضعف وتفوق العدوّ، أو لأسباب أخرى.

والسؤال المطروح هنا هو: لو تفوّق المسلمون على العدوّ وأسروا عدداً من جنودهم، ثم تغيّر مجرى الأمور على حين غرّة ورجحت كفّة العدوّ وأُجبر المسلمون على الانسحاب، وتعذّر عليهم إخلاء الأسرى إلى الخطوط الخلفية للجبهة، وعلموا أنهم لو أطلقوهم لالتحقوا في بجيش العدوّ وساهموا في دعمه؛ ففي هذه الحالة أيجوز قتل هؤلاء الأسرى، أم يجب إخلاء سبيلهم طبقاً لحقوق الإنسان، شأنهم في ذلك شأن باقي الأسرى، حتى مع احتمال أن يؤدّي إلى تقوية صفوف العدوّ؟

من الواضح أنَّ الإفتاء بشأن هذه الفئة من الأسرى غاية في الصعوبة قياساً إلى الأسرى الذين نقلوا إلى الخطوط الخلفية من الجبهة وما عادوا يشكلون خطراً على جبهة المسلمين؛ فما لم يُطلق سراحهم فوراً ففي وسع إمام المسلمين إطلاقهم لاحقاً، وبإمكانه السيطرة عليهم على مختلف الاحتمالات؛ ذلك أنَّ الإفراج عن الأسرى حال الحرب لا يصبّ في مصلحة المسلمين لانضمامهم إلى جبهة العدوّ بشكل طبيعي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا مجال للفتوى بجواز قتلهم لكونهم بشراً ولعدم وجود خطر من ناحيتهم.

والملفت أن الفِقه الإسلامي تناول هذه المسألة منذ زمن بعيد وورد فيها عدد من الروايات عن الأئمة المعصومين (ع)؛ ولا بأس بالإشارة إلى نموذج منها لما فيه من الفائدة. روي عن الزهري، عن

زَين العابدين عليّ بن الحسين (ع) (38 ـ 95 هـ،/ 658 ـ 712م.)
قال: «إذا أخذت أسيراً فعجز عن المشي، ولم يكن معك محمل فأرسله ولا تقتله، فإنك لا تدري ما حكم الإمام فيه»[1].

تلاحطون في هذه الرواية أن الإمام زين العابدين (ع) نهى بصراحة عن قتل مثل هؤلاء الأفراد، ولم يجز قتلهم معتبراً أنه قتل بلا محاكمة؛ فهو في الإسلام يكون مصداقاً للفتك. بناءً على هذا، تجيب هذه الرواية عن السؤال الآنف بوضوح؛ إذاً لا اختلاف حسب الظاهر بين عدم القدرة على نقل الأسير إلى الخطوط الخلفية نتيجة عجزه عن المشي كما صرحت الرواية، أو قصر الوقت وعدم قدرة المقاتل المسلم على ذلك؛ كما لا فرق بين الشخص الواحد والأكثر من الواحد؛ لأن الفرد الواحد قد يدعم العدوّ أيضاً. ويُستنتج من عدم سماح الإمام المعصوم (ع) بقتل الأسير في هذه الحالة أنه يجب الإفراج عن الأسرى ـ حتى لو كانت أعدادهم كبيرة ـ حال الانسحاب وتعذّر نقلهم إلى الخطوط الخلفية من الجبهة.

ومما يدل على ذلك أنّ المرحوم صاحب الجواهر عندما تعرض لرأي صاحب الشرائع شارحاً هذه المسألة، ورأى أنه عبّر بقوله: «لم يجب قتله» أضاف قائلاً: «و لعل المراد عدم جواز القتل.... والأصل في ذلك قول علي بن الحسين (ع) في خبر الزهري: «إذا أخذت أسيراً فعجز...»[2]. بناءً على هذا، أكّد صاحب الجواهر بصراحة الاعتماد على رواية الزهري عن الإمام زَين العابدين (ع).

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج5، ص35؛ محمد بن الحسن الطوسي، **تهذيب الأحكام**، 6، ص153.

(2) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج21، ص128 ـ 129.

وفي هذا الإطار نرى أنَّ الفقهاء أفتوا بعدم جواز القتل أو ـ على الأقلّ ـ عدم وجوبه[1]. ونستنتج مما ذكر آنفاً أنه كما لا يجوز قتل الأسير الذي استسلم في حالة صعوبة نقله إلى الخطوط الخلفية لجبهات القتال، لا يجوز أيضاً قتل الجماعة الكثيرة منهم.

بيد أننا وللأسف نجد أنَّ بعض الفقهاء عندما واجهوا مشكلة العدد الكبير من أسرى العدوّ شككوا في الفتوى في جواز الإفراج عنهم؛ بل إنهم أفتوا في بعض الموارد بجواز قتلهم مستندين في ذلك إلى روايات أخرى في هذا المجال؛ بل قيدوا عدم جواز قتل الأسير بما لو لم يخش التحاق الأسير بصفوف العدوّ.

قال آية الله أحمدي ميانجي: «إذا أُخذ أسير وعجز عن المشي، ولم يكن معه محمل، وخاف الآسر إذا أطلقه أن يلحق بالمشركين ويرجع إليهم ويحصل لهم قوة به، جاز قتله أو وجب عليه قتله؛ وذلك لأننا روينا عن جعفر بن محمد أنه قال في رجل من المسلمين أَسر مشركاً في دار الحرب، فلم يطق المشي ولم يجد ما يحمله عليه، وخاف إن تركه أن يلحق بالمشركين. قال (ع): «يقتله ولا يدعه، وكذلك ينبغي أن يفعل فيما لو لم يطق المسلمون حمله من الغنيمة قبل أن تقسّم أو قسّمت».

ظاهر الحديث بل صريحه وجوب القتل؛ ولكن في حديث عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال: سألته عن رجل

---

(١) يقول الأحمدي الميانجي: «ظاهر الحديث عدم جواز القتل لا عدم وجوبه. ولعل الاعتبار أيضاً يساعد ذلك، لأن الواجب عليه إيصاله إلى الامام (ع)، وهو ساقط لعدم تمكنه منه، ولا يجوز عليه القتل لعدم الدليل على الجواز إذ الأسير لا يقتله إلا الإمام، كما صرح به العلامة في التذكرة، وابن قدامة في المغني» (**الأسير في الإسلام**، ص224).

اشترى عبداً مشركاً وهو في أرض الشرك، وقال العبد: لا أستطيع المشي، وخاف المسلمون أن يلحق العبد بالعدو، أيحلّ قتله؟ قال: (إذا خاف حلّ قتله). وفي الوسائل عن كتاب قرب الإسناد: «فاقتله»[1].

ولمّا رأى هذا الفقيه أن مضمون هاتين الروايتين لا يتفق والقواعد العقليّة والعُرفيّة في الحكم العجيب الذي أطلقاه، قال: «ولعل الحكم بحلّ القتل من أجل حفظ النظام من الخطاة المخوفة الحاصلة من لحوقه بالعدو وتقويهم بلحوقه روحياً ومعنوياً، أو معونته لهم عملاً بالشركة في حرب المسلمين، أو الدلالة على العورات وإفشاء الأسرار الحربية من موارد الضعف والقوة، فحيئذٍ إذا دار الأمر بين قتل أسير كافر أو عبد كافر في دار الحرب وبين الحكم الخطر المحتمل يحكم العقل من ملاحظة الأهم والمهم بلزوم رعاية الاحتياط في الحفاظ على النظام، كما يأمر الشرع أيضاً بقوله تعالى: ﴿خُذُواْ حِذْرَكُمْ﴾؛ وفي الجواهر: «إن كان أخذ الأسير قبل تقضّي الحرب فالواجب القتل، وإن كان بعده فلا يجوز، إلّا أن يخاف رجوعه إلى الكفار وتقوية الكفر»[2].

والحقّ عدم جواز القتل مطلقاً حتى لمثل هؤلاء الأسرى؛ ذلك أنّ أدلّة الاحتياط في الدماء والفُروج والأموال عامّةً، ولا يمكن تخصيصها إلّا بدليل قطعي، كما أن مضمون قوله تعالى: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[3]، وغيرها من الآيات القرآنية، والحديث المتقدم المروي عن الإمام

---

(1) المصدر نفسه، 224 ـ 225.

(2) المصدر نفسه، ص225 ـ 226.

(3) سورة المائدة: الآية 32.

زَين العابدين (ع) تؤكّد هذا المعنى أيضاً. لذا لا يمكن تخصيص هذه القاعدة. وإنَّ الدلالة الصريحة للآيات القرآنية استناداً إلى رواية عن «دعائم الإسلام» تجيز قتل الأسير أو توجبه. ثم إنّ رواية «دعائم الإسلام» وردت في الفرد الكافر ورواية قرب الإسناد وردت في العبد الكافر وعبّرت بخوف المسلمين أو خشية الفرد الآسر، ولا يَخفى ما في هذا التعبير من الإبهام؛ ذلك أن القرآن الكريم استخدم هذه المفردة بمعنى القطع بالخيانة؛ فقد قال تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾[1]، نزلت هذه الآية الشريفة بشأن نقض «بني قريظة» عهدهم مع المسلمين في «غزوة الأحزاب»؛ فهي ترتبط بالقطع بالخيانة لا محالة.

بناءً على ذلك، ليس في وسع الخوف من التحاق الأسير بجبهة العدوّ أن يشكِّل مبرّراً لقتله؛ لأنَّ هذا الاحتمال يسري على باقي الموارد أيضاً. أَوَلم يُخلّ النبي (ص) في «غزوة بدر» سبيل أبي عزّة؟ وعلى فرض أنه أخذ منه موثقاً بعدم الاشتراك في حرب أخرى ضدّ النبي (ص)، غير أنه شارك في «غزوة أُحُد» أيضاً وأُلقي القبض عليه حين مطاردة المشركين في «حمراء الأسد».

ألم يوجد هذا الاحتمال أيضاً في موارد أخرى نحو إطلاق الإمام عليّ (ع) أسرى الشام من جانب واحد أو بشكل متبادل مع جبهة معاوية؟ وعليه، لا يمكن لصرف الاحتمال أن يصبح مسوغاً للقتل. غاية الأمر أنَّ الطرف المطلق لسراح الأسرى له الحقّ في أخذ تعهد عليهم بعدم المساهمة في حرب أخرى ضدّ المسلمين؛ وحينئذٍ لو نقض هذا التعهد وحارب المسلمين ثانيةً جاز قتله من وجهة نظر الإسلام والقانون الدولي على حدٍّ سواء؛ لذا عندما طلب

(1) سورة الأنفال: الآية 53.

أبو عزّة العفو من رسول الله (ص) بعد نكثه العهد ومحاربة المسلمين مجدداً، أجابه النبي (ص) قائلاً: «لا يُلدغ المؤمنُ من جحر مرتين»؛ ثم أمر بقتله. وإذا ما عُقدت اتفاقية بين المسلمين والكفار تفيد بحرمة قتل الأسرى من الطرفين، لم يجز قتلهم طبقاً لفتوى فقهاء الإسلام كافّة، وإن لم يفِ الطرف المقابل بعهده وانتهك تلك الاتفاقية.

الآيات والروايات المشدِّدة على احترام الأسرى

لعل أهم ما ورد في كتاب الله المجيد بشأن أهمية التعامل الأخلاقي مع الأسرى هو بعض آيات «سورة الإنسان» النازلة في تعاطي الإمام عليّ والسيدة فاطمة الزهراء (ع) (11 هـ./ 632 م.) مع الأسرى وغيرهم. فقال تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۝٨ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا ۝٩﴾[1]. وربما يمكن القول: قلما توجد آيات في القرآن الكريم بهذه الروعة وهذا الأسلوب البديع وهي تتحدث عن عبادة مسلم من المسلمين نزلت هذه الآيات في عليّ وفاطمَة (ع)؛ إذ نذرا الصوم إذا ما شُفي الإمامان الحَسَن (3 ـ 50 هـ./ 624 ـ 670 م.) والحُسيَن (ع) (61 هـ./ 680 م.) من مرض أصابهما، ولمّا صاما أهديا طعام الإفطار ليوم واحد أو لثلاثة أيام متتالية (حسب اختلاف الروايات) لفقير ويتيم وأسير، فنزلت تلك الآية فيهما.

ومن الواضح أنه لا يجوز قتل الأسير أو استرقاقه لمجرد حضوره في الجبهة ومن دون ارتكاب جرم يستحق ذلك على ضوء الثواب الكبير المرتّب على إكرامه وإطعامه.

(1) سورة الإنسان: الآيتان 7 ـ 8.

والآية الأخرى الحاكية عن التعامل العاطفي في الإسلام مع الأسرى في أول غزوة وقعت بين المسلمين والمشركين هي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّمَن فِي أَيْدِيكُم مِّنَ الْأَسْرَىٰ إِن يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[1].

اتفق المفسّرون على أنَّ هذه الآية نزلت في جماعة من أسرى بَدر أعربوا عن كونهم يحبّون المسلمين منذ زمن بعيد، ولم يشتركوا في «غزوة بَدر» إلّا إرضاءً لقومهم وتمشياً مع الرأي العام السائد في بلادهم. ومن الواضح أنَّ هذا الاحتمال يجري في كثير ممن يشاركون في الحروب، إذ يرغمون على التواجد في جبهات القتال على الرغم من عدم رغبتهم؛ وعندما يوصي الله تعالى نبيّه الكريم (ص) بالتعاطف مع مثل هؤلاء الأسرى ووعدهم بالرحمة والمغفرة، أنّى يتاح لفقيهٍ إصدار حكم بقتل كافّة الأسرى حال الحرب أو بعد أن تضع أوزارها وهو ينظر إلى مثل هذه الآيات القرآنية؟

سيرة النبي مع الأسرى

في غضون عشرة أعوام بعد الهجرة، خاض النبي الكريم (ص) 83 غزوة وسرية ضدّ أعدائه، لم يُرْوَ عنه ممارسته للعنف ضدّ الأسرى في أيٍّ من حروبه؛ بل كان يتعاطى معهم بمنتهى اللطف والرأفة والرحمة المعهودة منه.

وعلى سبيل المثال: لمّا حارب (ص) قبيلة «هوازن» في «غزوة حُنَيْن»، التي تُعدّ من أخطر حروب المسلمين، أَسر من الأعداء ستة

(1) سورة الأنفال: الآية 70.

آلاف مقاتل، وما إن شعرت قبيلة «هوازن» بالهزيمة المؤكدة حتى بعثت وفداً منها لمفاوضة النبي (ص) معربة عن اعتذارها وندمها لِمِا بَدَرَ منها تجاه المسلمين، ومطالبة إياه بالإفراج عن الأسرى والأموال التي لديه. فخيّرهم النبي (ص) بين إطلاق الأسرى وبين الأموال، فاختاروا الأسرى، فأكد لهم رسول الله (ص) أنه مستعد للصفح عمن في نصيبه ونصيب بني عبد المطلب، وأما من كان في نصيب المقاتلين الآخرين من المسلمين فلا يستطيع إطلاق سراحهم من دون الرجوع إليهم في ذلك؛ لذا طلب منهم الحضور إلى صلاة الجماعة ومطالبة المسلمين بالعفو عن الأسرى عقب انتهاء الصلاة، واعداً إياهم بأنه سيساعدهم على تحقيق مطلبهم.

ولما فعلوا ما أوصاهم به أعلن أنه يهب لهم نصيبه ونصيب بني عبد المطلب من الأسرى؛ فتأسّت به معظم قبائل المسلمين من المهاجرين والأنصار وأعلنت عفوها عن نصيبها، إلّا فئة قليلة أحجمت عن القبول بالعفو. وحينما رأى النبي (ص) منهم ذلك وعدهم بمضاعفة نصيبهم في الغزوات القادمة؛ فنزلوا عند رغبته ورضوا بحكمه، وبالتالي أطلق سراح كافّة أسرى «غزوة حُنَين»[1].

---

(1) ومن الشواهد على حسن تعامل النبي (ص) مع أعدائه قصة التمثيل بجثمان حمزة سيد الشهداء وغيره من شهداء غزوة أحد، إذ استاء النبي (ص) كثيراً لما شاهد من فعل الأعداء بجثث الشهداء وقال: «لئن ظفرت لأمثلنّ ولأمثلنّ»، فأنزل الله تعالى ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّـٰبِرِينَ ﴿١٢٦﴾﴾ [سورة النحل: الآية 126]، فقال النبي (ص): «أصبر، أصبر»، وقال أيضاً ينهى عن المثلة: «إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور». بناءً على هذا، فالمقابلة بالمثل أيضاً مكروهة في الإسلام، في حين أنها أمر طبيعي في المجتمعات الأخرى، حتى جاء في اتفاقية جنيف الثالثة المنع عن تعذيب الأسير من باب المقابلة بالمثل، وإن انتهك الطرف المقابل القانون الدولي الإنساني.

وعليه، أفلا يمكن اعتبار هذا التعاطي الرائع من قِبَل نبي الرحمة (ص) كاشفاً عن رأفة الإسلام بالعدوّ والصديق على حدٍّ سواء؟

روى عبد الملك الحِمْيَري بن هِشام (213 هـ./ 828 م.) أن النبي (ص) أوصى بالأسرى عموماً فقال: «استوصوا بالأسارى خيراً»[1]. كما أخرج الشيخ محمد بن الحسن الحُر العاملي (1033 ـ 1104 هـ./ 1623 ـ 1692 م.) عن الإمام عليّ (ع) قوله: «إطعام الأسير والإحسان إليه حقّ واجب، وإن قتلته من الغد»[2]؛ فعلى أساس هذه الرواية أوصى الإمام أميرالمؤمنين (ع) بالإحسان حتى إلى مجرمي الحرب قبل تنفيذ الحكم عليهم وإن أوجب القانون قتلهم!

وروي عن الإمام جعفر الصادق (ع) (80 ـ 148 هـ./ 699 ـ 765 م.) أيضاً أنه قال: «إطعام الأسير حقّ على من أسره، وإن كان يُراد من الغد قتله فإنه ينبغي أن يطعم ويسقي ويرفق به كافراً كان أو غيره»[3].

وروي عن النبي (ص) أنه قال: «ثلاثة في ظل العرش... ورجل أطعم المساكين والأسَارَى»[4].

---

(1) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج2، ص472.

(2) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج11، ص98.

(3) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج5، ص35.

(4) والأغرب من ذلك ما ذكره الواقدي في كتاب «**المغازي**»: ج1، ص8، إذ قال: حدثني خالد بن إلياس، قال: حدثني أبو بكر بن عبد الله بن أبي جهم، قال: دخل خالد بن هشام بن المغيرة وأمية بن أبي حذيفة بن المغيرة في منزل أم سلمة، وأم سلمة في مناحة آل عفراء، فقيل لها: أُتي بالأسرى، فخرجت فدخلت عليهم فلم تكلمهم حتى رجعت فتجد رسول الله (ص) في بيت عائشة، فقالت: يا رسول الله إن بني عمي طلبوا أن يُدخَل بهم عليّ فأضيفهم، وأدهن رؤوسهم وألمّ من شعثهم، ولم أحب أن أفعل ذلك حتى أستأمرك. فقال رسول الله (ص): «لست=

وروي عن الإمام علي بن أبي طالب (ع) أنه كان يأخذ من أسرى صِفّين عهداً بألّا يحاربوه مرّةً أخرى، ثم يطلق سراحهم بعد أن يمنحهم أجرة السفر.

مصير الأسرى في المجتمعات غير الإسلامية

بعد بحث حقوق الأسرى وكيفية التعاطي معهم من وجهة نظر الإسلام، ولكشف الجوانب المشرقة للقانون الإسلامي، لا بأس من إلقاء نظرة على مصير الأسرى في المجتمعات غير المسلمة عبر التاريخ؛ ذلك أنَّ «اتفاقية جنيف» أقرَّت قواعد جديدة بشأن الأسرى عمرها لا يزيد عن نصف قرن بقليل، وهي - بالطبع - معلولة للأوضاع والظروف التي تسود العالم في عصرنا الراهن؛ لكنها ليست بالنظرية المستقاة من الفكر اليهودي والمسيحي والمجوسي، ولا المستمدّة من أي دينٍ آخر، كما إنها لا تعكس تعاطي أي شعب أو أمةٍ مع أسرى الحرب. هذا في الوقت الذي قد يتصور البعض فيه أن قانون حقوق الإنسان أو قانون الأسرى وغيره وليد الفكر المسيحي، ما يدلّ على رجحان الفكر المسيحي على الفكر الإسلامي أو الأديان والمذاهب الأخرى.

التعاطي مع الأسرى في الدين اليهودي

يلاحظ في كتاب التوراة بعض الموارد الدالة على أنَّ الشعب

= أكره شيئاً من ذلك، فافعلي من ذلك ما بدا لكِ». وبالنظر إلى سيرة النبي (ص) في التعاطي مع الأسرى الذين طالما بدأوه بالقتال، وسماحه لزوجته باحترام الأسرى، أو يرضى لأتباعه بالتعامل معهم بما خالف ذلك؟ كيف وقد قال تعالى في حقه: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ﴾، وأمر المؤمنين بالسير في دربه واقتفاء أثره؟

اليهودي كان يعامل الأسرى والشعوب المغلوبة على أمرها معاملة شديدة؛ ولا بأس بالإشارة إلى بعض هذه الموارد: جاء في سفر الخروج: «إذهب إلى أرض العمالقة ودمّر كل ما لديهم، ولا ترحم منهم أحداً، بل اقتل الرجل والمرأة والطفل الرضيع والبقر والجِمال والحمير»[1].

والمدهش أنه جاء في سفر الأعداد، الباب 31: أنه قتل بنو إسرائيل في حربهم مع بعض أعدائهم كافّة الرجال مضافاً إلى خمسة من ملوكهم، وسبوا نساءهم وأطفالهم، وغنموا مواشيهم، وجاوا بالجميع إلى النبي موسى (ع). ولمّا علم موسى استشاط غضباً منهم وأمرهم بقتل الأولاد كافّة وكذا النساء المتزوجات، والاحتفاظ بالبنات لهم، وكان عددهنّ اثنتين وثلاثين ألف بنت.

التعاطي مع الأسرى في الدين المسيحي

في عام 1451 أمر البابا نيكولاي الخامس بإحضار كل من يشك في أدائه للطقوس الدينية اليهودية إلى المحكمة، فأُعدم إثر ذلك ثلاثمائة ألف يهودي، وفرّ الباقون إلى إيطاليا ومنها أُرغموا على الهجرة إلى الإمبراطورية العثمانية[2]. وورد في كتاب تاريخ اليهود: «ما إن اعتلى أول إمبراطور مسيحي «قسطنطين» عرش السلطة حتى بدأت الضغوط تُمارَس على اليهود، فما كاد اليهود يتنفسون الصعداء من جور مشركي بابل وإذا بهم يتعرضون للظلم هذه المرة على يد آخرين باسم الدين. نعم، دين أولئك قد تبدل إلّا أنَّ عقيدتهم القوميّة وعادات أجدادهم الذين كانوا ينظرون إلى اليهود

(1) انظر: التوراة، سفر التثنية، الباب 20.

(2) محمد باقر عطية، **پناهندگی سیاسی**، ص38.

نظرتهم إلى العبيد والأسرى لا زالت قائمة؛ وسعت القوة المسيحية الجديدة إلى طمس ما تبقى من معالم الدين اليهودي».

كما أنَّ سلوك الفرنجة مع المسلمين في بيت المقدس وغيره أشهر من أن يُذكر؛ فعلى سبيل المثال: أشار المؤرخ ألبير ماليه في تاريخه إلى جانبٍ من الجرائم التي ارتكبوها فقال: «كتب قائد الحملة الصليبية في تقريره إلى البابا: «إن كنت راغباً بمعرفة ما فعلنا بمن وقع في أيدينا من أعدائنا في بيت المقدس، فاعلم أن مقاتلينا يسيرون على دماء المسلمين في هيكل سليمان وفي المعبد، وقد أرقنا أنهاراً من الدماء، ولم يسلم من الأعداء أحد حتى النساء والأطفال»».

وكتب دهخدا حول آخر حالة أسرٍ لليهود: وقعت آخر حادثةٍ لأسر اليهود عام 71 من الميلاد، حيث قُتل منهم مليون ومائة ألف شخصٍ وأُمر قرابة مائة ألف آخرين طيف بهم في المدن، ثم قتلوا في ميدان الحرب[1].

وفي الحرب التي نشبت بين إمبراطور الروم وأهالي آوار عام 559 م، التي أُسر فيها عدد كبير من المسيحيين، أحجم إمبراطور الروم عن مفاداة الأسرى المسيحيين بعد إعلان حالة التقشف؛ فأمر حاكم آوار بقتل كافّة الأسرى، وقتلوا بالفعل[2].

وكتب هاكس في قاموس الكتاب المقدس: «كان الروم يلقون بالأسرى بين جثث الموتى ويبقون عليهم حتى يهلكوا»؛ وقوله في **التوراة**: «الويل لي كوني رجلاً شقياً، فمن يخلصني من جسد هذا الميت؟». فيه إشارة إلى هذا المعنى.

---

(1) نقلاً عن: زين العابدين قرباني، **إسلام وحقوق بشر**، ص373 و374؛ وانظر: **دائرة معارف القرن العشرين**، ج6، ص2056.

(2) قرباني، مصدر سابق، ص215.

والأغرب من كل ما ذكر قول غروسيوس، القس الهولندي المعروف بأبي القانون الدولي الإنسانيّ المعاصر، عندما سُئل: ما حقوق الأسير؟ أجاب: «ليس للأسير أي حق، فليس له أن يعالج جرحه بوضع مرهم عليه»[1]!

كما اعتبر غرسيوس الحرب أولى الوسائل لمعاقبة الدول المعتدية؛ فذهب إلى جواز كل عمل وحشي في هذا الإطار[2]. وقال أيضاً: «يجوز استرقاق الأسير؛ ذلك أنَّ الدولة الآسرة لها قتله، والأسير إنما يبيع نفسه لها من أجل حفظ حياته»[3].

تأثُّر الحقوقيين الأوروبيين بالنظام الحقوقي للإسلام

يتضح مما تقدم الوضع المأساوي الذي كان يعيشه الأسرى في كافَّة الأمم في العصور الخوالي، ومن الطبيعي أنه إذا ما قورن ذلك الوضع بحالات الأسرى في الإسلام في الوسع القول: إنّ الاصطلاحات الطارئة على الحقوق في أوروبا مدينة للرؤية والفكر الإسلامي؛ إذ استطاعت ترك وقع كبير على الشعوب المسيحية وغير المسيحية أيضاً والسيطرة على تصرفات معظم المتطرفين.

قال فولتير ـ المفكر الفرنسي الشهير ـ إبَّان اندلاع حروب داخليّة بين طائفتَي البروتِستَانت والكاثوليك المسيحيتين في فرنسا: «ليتنا ـ نحن المسيحيين في أوروبا ـ نستطيع تطبيق ما كان يفعله الأتراك

(1) **اسلام وحقوق بين الملل**، ترجمة سدي.

(2) جلال الدين، **حقوق بين الملل اسلامى**، ص123.

(3) انظر: جون جاك روسو، **قرار دار اجتماعى**، الترجمة الفارسيّة: زيرك زاده، ص47.

العثمانيون مع الأجانب من غير المسلمين على أبناء ديننا ووطننا»[1].

تعكس تصريحات فولتير وكثير من النماذج الأخرى مدى تأثُّر العلماء الأوروبيين بالقيم الإسلامية؛ ويُعدّ كلامه مؤيِّداً لمدعانا. ثم إنّ القدر المتيقن أنَّ هذه المصطلحات غير ناشئة من الفكر اليهودي والمسيحي إذ يعتبر كل منهما أن اليهودية والمسيحية على الحقّ من دون سواها[2]؛ بل يعتبرون الجميع في ضلال إلّا هم[3]، وإنما هي

---

(1) **اسلام از ديدگاه ولتر**، نشر بهمن، طهران، 1972م، ص92؛ وانظر: **قرار دار اجتماعي** (العقد الاجتماعي)، مصدر سابق، ص86 و196. وقال: جون جاك روسو: لا القوة تنفع في تدوين القوانين ولا الاستدلال، وإنما ينبغي اللجوء إلى وسيلة أخرى تجبر الناس على الانصياع، لأن ثمة آلاف الأفكار التي لا يمكن ترجمتها إلى لغة الجماهير. من هنا عمد بعض منذ القدم إلى اللجوء إلى التدخل السماوي من أجل أن يطيع الناس القوانين الاجتماعية كإطاعتهم للقوانين الطبيعية. وربما يستطيع بعض استقطاب عدد من الناس حوله عبر الادعاءات الكاذبة والمزيفة لكنه ـ قطعاً ـ لن يؤسس إمبراطورية وسيندثر ما أسسه بعد موته. نعم، يمكن للعظمة المزيفة أو العناوين الظاهرة خداع الناس إلى أمدٍ ما وإيجاد علاقة موّقتة في ما بينهم، إلا أن العقل والحكمة وحدهما تمكنان من ترسيخ تلك العلاقة وتأصيلها. فعلى سبيل المثال تكشف القوانين اليهودية ـ وشريعة أبناء إسماعيل التي بسطت هيمنتها على أكثر من نصف الكرة الأرضية منذ أكثر من عشرة قرون ـ عن عظمة واضعها ومؤسسها. وقال في موضع آخر: كون المذهب المقدس بمعزل عن الهيئة الحاكمة دائماً... لقد كان محمد ذا رؤية صحيحة فأسس منظومة سياسية منسجمة، وبقي ذلك الانسجام من أبرز سمات الدولة الإسلامية حتى في زمن الخلفاء من بعده، لكن لما حصل العرب على الثروة وهنت عزيمتهم وتفوقت عليهم الشعوب الأخرى، وفصل مرة أخرى القوة الدينية والسياسية. انظر: **العقد الاجتماعي**، مصدر سابق، ص86 و196؛ وانظر أيضاً: كارل بوازار، **اسلام وحقوق بشر**، تحقيق معهد الدراسات الدولية العليا في جنيف، ترجمة محسن مؤدي، ص102 ـ 105.

(2) ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ﴾ [سورة البقرة: الآية 113].

(3) ﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟=

وليدة الفكر القرآني إذ قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾[1].

ربما يُقال: أُبيح قتل الأسير في الإسلام أيضاً؛ وقد تقدّم أن علماء شيعة وسُنّة أفتوا بجواز قتل الأسير؛ ومع هذا، كيف يمكن ادعاء أن فكرة الاصطلاحات الحقوقية في أوروبا معلولة للرؤية الإسلامية؟

والجواب: إنّ جواز قتل الأسير في الإسلام ليس أمراً فردياً أو اعتباطياً؛ بل هو خاضع لما تقتضيه المصلحة الاجتماعية للمسلمين؛ وعليه، فقد يقع ذلك، وقد لا يقع أبداً؛ لذا لم تطرح قضيّة قتل الأسير في تاريخ حياة النبي (ص) وبعده أيضاً إلّا في حالاتٍ نادرةٍ؛ بل على العكس من ذلك، طالما كانت التعاليم الفطرية للإسلام بشأن حقوق الأسرى ولزوم مراعاتهم واحترامهم مرجعاً لغير المسلمين أيضاً، ما يكشف عن تفاوت كبير مقارنة بما ورد في التوراة وغيرها من المصادر التي يرتضيها الأوروبيون. كما أنَّ في وسع هذا اللون من التعاطي الإنسانيّ أن يُحدث تحوّلاً عظيماً في ضمائر معظم الأحرار في العالم. نعم، تعاطى المسلمون مع الأسرى طيلة التاريخ الإسلامي طبقاً لما أمرهم به القرآن الكريم من التخيير بين المَنّ والفِداء، وعمليات تبادل الأسرى التي شرّعت منذ عهد النبي (ص) وتواصلت حتى أواخر الدولة العباسية تكشف عن هذا المعنى[2]؛ إذ لا أثرَ لفقإِ العين والإخصاء وأنواع التعذيب

= لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ [سورة آل عمران: الآية 75].

(1) سورة المائدة: الآية 48.

(2) انظر: الكاتب، **اسلام وحقوق بين الملل عمومى**، ج2، ص96 ـ 102.

والأساليب غير الإنسانية التي كانت متَّبعة في إيران القديمة وبلاد الروم وغيرهما في الفكر الإسلامي.

التعاطي مع الأسرى في «اتفاقية جنيف» 1949

أهم المبادئ التي وردت في «اتفاقية جنيف» عام 1949 بشأن حقوق الأسرى التي يجب احترامها، هي ما يأتي:

المادة (12): يوضع أسرى الحرب تحت تصرف الدولة المعادية لا أفراد القوات المسلَّحة التي أسرتهم ... وتتحمل تلك الدولة مسؤولية التعامل معهم.

المادة (13): يجب التعاطي مع الأسرى وفقاً للأساليب الإنسانية دائماً، ويمنع أي عمل أو غفلة من الدولة الآسرة تؤدِّي إلى موت الأسير، فيُعدّ ذلك خرقاً لهذه الاتفاقية؛ كما لا يجوز جرح الأسير أو جعله عرضةً للاختبارات الطبية والعلمية وغيرها.

المادة (14): ينبغي حفظ حرمة الأسير في جميع الأحوال، ويجب التعامل مع النساء بمنتهى الاحترام اللائق بجنسهن. . .

المادة (15): تُكلَّف الدولة الآسرة بكافَّة نفقات الحفاظ على الأسرى ...

المادة (16): ... يجب على الدولة الآسرة أن تعدل في تعاطيها مع كافَّة الأسرى من دون تمييز على أساس القوميّة أو الجنسيّة أو العِرق أو الدين أو العقيدة أو التوجُّه السياسيّ أو غيره.

المادة (49): يحقّ للدولة الآسرة استخدام الأسرى للعمل فيها مع مراعاة السن والجنس ودرجة الاستعداد لكل منهم. . . لكن ليس لها بوجه إرغامهم على العمل.

المادة (85): تشمل هذه الاتفاقية حتى الأسرى الذين يقعون

تحت طائلة القانون بموجب قوانين الدولة الآسرة بسبب الأعمال التي ارتكبوها قبل وقوعهم في الأسر، وإن حوكموا وفقاً لذلك.

المادة (101): إذا صدر على أحد الأسرى حكم بالإعدام فلا ينبغي تطبيقه قبل مضيّ ستة أشهر كحد أدنى.

المادة (117): لا ينبغي استخدام الأسرى العائدين إلى بلادهم في القوات المسلَّحة مرّةً أخرى.

المادة (118): يجب إطلاق سراح الأسرى فور انتهاء النزاعات العمليّة وإعادتهم إلى بلدانهم[1].

النتيجة

يلاحظ أنَّ «اتفاقية جنيف» 1949 توافق على تطبيق عقوبة الإعدام وما دونها على الأسير طبقاً لقانون الدولة الآسرة؛ وكل ما هنالك ينبغي إعلام الدولة التي ينتمي إليها، ولا يحظر في حقّه إلّا العقوبات غير القانونية، وهذا أمر بديهي في الإسلام وليس بحاجة إلى الذِكر.

بناءً على ذلك، لا إشكال في تنفيذ الدول الإسلامية لكافَّة بنود «اتفاقية جنيف» عام 1949 المتعلّقة بأسرى الحرب؛ ولا يقتصر الأمر على الدول الإسلامية اليوم الداخلة في عضوية منظّمة الأمم المتحدة والملتزمة بتطبيق تلك الاتفاقية؛ وإنما جرت معاملة الأسرى على هذه الشاكلة في المجتمع الإسلامي على مرّ التاريخ؛ ذلك أن فقهاء الإسلام كافّة اعتبروا الحاكم الإسلامي مختاراً بين المَنّ والفِداء، ومما لا شك فيه أنه لو كان المَنّ على الأسرى يصبّ في

(1) انظر: المصدر نفسه، ص59 ـ 64.

مصلحة المجتمع الإسلامي فإنّ الحاكم الإسلامي ـ فضلاً عن امتلاكه مثل هذا الاختيار من إطلاق سراحهم من دون مقابل والتعاطي معهم بأفضل السبل الإنسانية ـ مكلَّف بالعمل وفقاً للمصلحة العامة، ولا ريب في أنَّ الإفراج عن الأسرى يصبّ في مصلحة العالم الإسلامي في عصرنا الراهن.

نعم، الإشكال يبقى قائماً حسب رؤية بعض فقهاء أهل السُنّة مثل أبي حَنيفة (80 ـ 150 هـ./ 699 ـ 767 م.)؛ الذي جعل الإمام مخيّراً بين القتل والاسترقاق؛ لكن رأي أبي حَنيفة ـ كما ذكرنا سابقاً ـ نشأ من توهُّمه نسخ الآية الرابعة من «سورة محمد»، التي قيَّدت التعامل مع الأسرى بالمَنّ والفِداء بآيات «سورة التوبة»، وتقدم أنَّ هذا التصور تصور ابتدائي وغير صحيح؛ إذ لا معنى للنسخ إلّا في حالة وجود تناقض بين الحكمين الشرعيين، وفي ما نحن فيه لا تناقض بين آيات «سورة التوبة» والآية من «سورة محمد» (ص)، ويقبلان الجمع، ولم يَخْفَ هذا المعنى على فقهاء المذهب الحنفي وغيرهم في عصرنا الراهن.

الاستئسار بوصفه حقاً في القانون الدولي الإسلامي على ضوء السيرة النبوية

مصطفى محقق داماد

تعريب: رعد الحجّاج

يعتبر حقّ الاستئسار في القانون الدولي المعاصر أحد الحقوق المسلّمة للجندي حال الحرب؛ بمعنى أنه يحقّ لكلّ جندي وضع سلاحه أرضاً وإعلان استعداده للأسر حينما يرى نفسه عاجزاً عن مواصلة القتال في الحرب المستعرة؛ عندئذٍ تشمله اتفاقية جنيف المُقرَّة عام 1949م والمتعلِّقة بأسرى الحرب، ويصبح لزاماً على الدولة المنتصرة تأمين حمايته.

إنّ التّتبّع الإجمالي لِما كُتب في إطار الأدبيات الإسلامية من مقالات وبحوث، سواءٌ في مجال الرقّ والعبودية أم في مجال الأسرى وحقوقهم، يكشف عن أنها لم تفِ في الإجابة عن الأسئلة التالية، أو ربما لم تتناولها أساساً:

1 ـ هل الاستئسار حقّ للجندي في الجيش المغلوب فقط، أم أنه حقّ له في الجيش الغالب أيضاً؟

2 ـ ما عاقبة الأسر؟

3 ـ ما الصلة بين الأسر والاسترقاق في المصادر والكتب الإسلامية؟

4 ـ أوَ يُعتبر الأسر بمثابة إعلان الاستعداد للاسترقاق؟

5 ـ هل الأسر يعني الاسترقاق؟

6 ـ هل أنَّ ملكية العبيد تساوق الاسترقاق؟

7 ـ ثم هل أنَّ عدم إلغاء العبودية يعني السماح باسترقاق أسرى الحرب؟

وهذه الأسئلة هي ما سوف أعالجه في هذه الدراسة.

إنَّ القرآن الكريم هو أول وثيقة ونصّ دينيّ أثبت حقّ الاستئسار للجندي المغلوب والمنهزم، وأعلن منع استرقاق أسرى الحرب؛ كما إنَّ السُنَّة النبوية الشريفة تصبّ في هذا الإطار. وبما أنَّ الكتاب والسُنَّة يمثّلان أهم مصدرين للقوانين والحقوق الإسلامية، يمكن اعتبار حقّ الاستئسار واحداً من الحقوق الإسلامية الدولية.

وفي تاريخ الأدبيات القانونية نواجه مفردات لا ينفصل بعضها عن بعضها الآخر مثل:

الأسير، الرقّ، العبد، المملوك، الأَمة، الجارية وما شاكل ذلك في اللغة العربيّة وما يعادلها في اللغة الفارسيّة وباقي اللغات، وهي جميعاً تقابل الحريّة في المعنى.

إنَّ مواكبة هذه المفردات يرشدنا إلى لزوم قبول حقيقة تاريخية مُرّة مفادها أنَّ تاريخ الاعتداءات والأسر يفضي إلى الاسترقاق غالباً؛ بل إنّ الهدف الرئيس من هجوم قوم على قوم آخرين هو تحصيل الأموال والثروات بواسطة أسر الرجال وسبي النساء والأطفال؛ فتعتبر الحروب إحدى مصادر جمع الثروات. وذلك على

الرغم من أنَّ الأسر لم يكن يمثّل المصدر الوحيد للاسترقاق؛ بل ثمة دوافع أخرى لذلك كالديون التي لا يستطيع المدين أداءها.

وفي التاريخ الإيراني ـ حسبما كتب هيرودوتس (Hêrdotos) (484 ـ 425 ق. م.) ـ فإنَّ معظم العبيد الذين كانوا يمارسون الأعمال المنزلية كالخبز والطهي والسقي وحراسة الأبواب لأمراء ووجهاء الأخمينيين والفرس كانوا يؤخذون من الأمم المهزومة في الحروب[1]. وذكر دانامايف أن نشأة الدولة الفارسيّة أحدثت تغييرات هامة في طبيعة الاستعباد، فلم يعد الاسترقاق بدافع الدَين متعارفاً إذ ذاك؛ بل زال بشكل نهائي قبل نشوئها ارتهان الشخص كوثيقة مقابل القرض فضلاً عن بيع الشخص نفسه[2].

ومجمل الكلام: إن المنشأ الرئيس للاسترقاق في التاريخ الإيراني وتواريخ سائر المجتمعات الأخرى هو الحرب والأسر، وإن جرى الحديث عن وجود عوامل أخرى في عصر الميديين كبيع الأب لابنه واسترقاق من ارتهن لمدّة معيّنة إزاء طلب الغريم.

وبعد بزوغ فجر الإسلام في إيران ومع انقضاء القرن الأول فصاعداً، كان العبيد الذين يجلبون إلى إيران هم من أسرى المسلمين في حروبهم مع الخزر والترك[3].

وبعد عصر المغول، ظلت الحروب والغزوات المفضية إلى الأسر تمثّل أهمّ سُبُل الحصول على العبيد؛ فكان عند تيمور (1336 ـ 1405م.) ألف عبد يبرعون في صناعة الأقواس والنبل والمغافر،

---

(1) هرودوت، ج8، ص105؛ نقلاً عن: **دانشنامه جهان اسلام**، ج3، ص 59.

(2) المصدر نفسه.

(3) Gibb, H. A. R. (1923) ***The Arab Conquests in Central Asia***, London, Royal Asiatic Society, pp. 19-20.

وهم أسرى وقعوا في يده في إحدى الحروب[1]. ولمّا احتل الأفغان إيران (1756 ـ 1764م) استرقّوا آلاف الأشخاص، كما أنَّ حملات البلوش في جنوب شرقي إيران أسفرت عن آلاف الأسرى والعبيد. في بلاد القوقاز كان المسيحيون أهمّ ضحايا الاسترقاق. وفي عام 1803م طلب الفلاحون وعشائر مدينة نخجوان من القائد الإيراني الشهير كريم خان زند (المتوفى عام 1779م) منع قبيلة بيرزادة من أسر الناس[2].

وخلاصة الكلام، إنَّ الحرب بعد الإسلام ظلّت تمثّل باباً أساساً للاستعباد والاسترقاق؛ وإن لم يمكن القول إنّ العنف والاعتداء كان يمثّل الطريق الوحيد له؛ لوجود بعض الشواهد والوثائق التاريخية التي تثبت إهداء الفتيات كإماء وجوارٍ في كثير من الأحيان. وكتب أحد السّياح الإيطاليين أنه لمّا توجَّه سفراء جورجيا إلى قصر الشاه إسماعيل الصَفَوِيّ (حكم 1551 ـ 1571م) أهدوا له جارية[3].

كما أن حملات الصفاريين (868 ـ 1014م) على شرق أفغانستان، ثم الغزنويين على الصحراء الشمالية جعلت إيران تفتح الهند كونها تشكّل مصدراً لأراضيها الشرقية. وفي إحدى حملات السلطان محمود بن سبكتكين (970 ـ 130م.) على مدينة قنّوج في وادي السند[4] عام 1029م أسر 53000 شخصٍ، ما أسفر عن انخفاض قيمة العبيد في مدينة غَزنة.

---

(1) **Encyclopedia Iranica.**

(2) المصدر نفسه.

(3) Grey, Charles (trans. and ed.) (1873), **A Narrative of Italian travels in Persia, in the fifteenth and sixteenth centuries,** London, Hakluyt Society, pp. 207-217.

(4) انظر: يحيى نوري، **جاهليت واسلام**، ط10، ص691-692.

وفي الجزيرة العربيّة قبل الإسلام، كان الأسر والسبي يُعدّ أحد العناصر القانونية للمِلكيّة وسُبُل العيش. والاستئسار بمعنى إلقاء القبض على الشخص وأسره كان يعني استيلاء الأقوياء على الضعفاء، فكلّما مرّ جماعة من الأقوياء على فردٍ غير مسلّحٍ من غير قبيلتهم، أو كانوا يتمكّنون من غلبته بأي وسيلةٍ كانت، قالوا له «استأسر» أي اطلب الأسر، ومعنى الأسر هو الاسترقاق. ولا يُتاح للطرف المقابل سوى خيارين: إما المقاومة التي تجرّه إلى القتل غالباً، وإما قبول الاستئسار، وعندئذٍ يغدو مملوكاً للشخص الغالب بكلّ بساطة، فيستطيع أخذه أينما شاء وبيعه إلى من شاء. وفي بعض الأحيان تطّلع القبيلة على أسر أحد أفرادها فتسارع إلى افتدائه وتحريره مقابل مبلغ من المال. وعلى أي حال، فقد كان الأسر عملاً قانونياً ومشروعاً ولم يكن يوضع في خانة قطع الطريق والغدر والإرهاب قطّ، وكان يمثّل أحد أسباب التملك في العصر الجاهلي؛ كما كان الأسير يباع ويشترى في الأسواق بصورة رسمية مع علم الجميع بكيفية صيرورته مملوكاً للبائع؛ والطريف أنَّ الأسير أيضاً يرى أنَّ هذا العمل حقاً قانونياً ومشروعاً للشخص الآسر والمالك[1].

ويؤكد تاريخ المِلكيّة أنَّ الاستيلاء على الإنسان كان أشبه بحيازة المباحات في كونه أحد أسباب المِلكيّة، فغدا هذا المفهوم متعارفاً ومسلّماً؛ لدى الجميع حتى إنّ الأسرى أنفسهم كانوا يذعنون بصحته، فلم يسمحوا لأنفسهم بالتعدّي على حقّ المالك بالفرار مثلاً. والطريف أنهم بعد الأسر يستسلمون لإرادة مالكهم دون نقاش، فلا يسمحون لأنفسهم بالاعتراض ويرون أنه مالك مطلق لا يُسأل عمّا

---

(1) Wills, Charles James (1881), **In the Land of the Lion and the Sun, or Modern Persia: Being Experiences of Life in Persia from 1866 to 1881**, London, p. 326.

يفعل وهم يُسألون. وقد تواصل استسلام العبيد المطلق إلى قرون متأخرة، حتى أثبتت الوثائق التاريخية بوادر الاعتراض مؤخراً، حيث تظاهروا مقابل منازل سادتهم من أجل تطبيق العدالة[1]. ولم تكن مثل هذه الأحداث تحصل في مامض.

أما في الغرب، فقد كانت قضيّة الأسر والاسترقاق على هذا المنوال؛ فعمد الغربيون في حروبهم الصليبية إلى ممارسة واحدة من ثلاث مع أسرى المسلمين: إما تعذيبهم ببشاعة، وإما قتلهم، وإما تقسيمهم على الناس كغنائم. وعلى الرغم من أن الوثائق التاريخية تفيد بأن المسلمين كانوا على درجة عالية من الرحمة والرأفة والتسامح حتى صار الأدباء الغربيون يضربون بهم المثل، إلّا أنَّ الاستعباد والاسترقاق كان أحد الأساليب المتداولة والمتعارفة بينهم[2].

وكانت هذه السُنّة متّبعة في الفتوحات العثمانية أيضاً؛ ففي فتح القسطنطينيّة سنة 1453 مارس السلطان محمد الفاتح (1429 ـ 1481) والسلطان سَليم (1512 ـ 1520) ذلك في جالديران[3].

وكيفما كان، فإنَّ هذه الحقيقة المُرّة (التلازم بين الأسر والعبودية) أمر يشهد عليه تاريخ البشرية، ولا فرق بين الحروب الدينية وغيرها، أما القرارات الأوّلية لمنع وإلغاء العبودية فلم تكن

---

(1) غوستاف لوبون، **تاريخ تمدّن**، الترجمة الفارسيّة، ص400-407.

(2) عبد الكريم بدران، **أسرى الحرب عبر التاريخ**، ص 204-205.

(3) **الموسوعة الفقهية**، 16-17؛ نقلا عن: **الإقناع**، ج5، ص8؛ **ونهاية المحتاج**، ج8، ص65؛ **وشرح البهجة**، ج5، ص16؛ **والمهذب**، ج2، ص235؛ **والمغني**، ج10، ص400، **والإنصاف**، ج4، ص130؛ **والفروع**، ج3، ص596؛ **ومطالب أولي النهى**، ج2، ص520.

تعني رفع هذه الملازمة في معظم المجتمعات؛ فعلى سبيل المثال، دلّت اتفاقية حظر بيع العبيد الروس (الأرمن، والجورجيّون، الجراكسة) على حظر تجارة العبيد فقط، وإنْ مورس البيع سرّاً بعد الاتفاقية أيضاً. وفي «معاهدة تركمن الشاي» 1945م المنعقدة بين إيران وروسيا، تناولت المادة الثالثة عشرة موضوع تبادل الأسرى، ومع ذلك لم يكن هذا الأمر يعني حظر استرقاق أسرى الحرب.

وبالنظر إلى المسيرة التاريخية للعبودية والتي أشرنا إليها باقتضاب، وذكرنا أن أهم مصادر الاسترقاق هي القوة والحروب، لا مجال للدهشة من أن مصير الأسر في الفِقه الإسلامي يؤول إلى أحد أمور ثلاثة:

1 ـ المَنُّ: وهو إطلاق سراح الأسير دون قيد أو شرط.

2 ـ الفِداءُ: وهو إخلاء سبيله بعد أخذ الفدية.

3 ـ الاسترقاقُ.

وهي ما اتفق عليه الجميع، وذهب بعض الفقهاء إلى قول رابع وهو قتل الأسير، وخالف الأكثر في ذلك ومنعوا من القتل.

جاء في الموسوعة الفِقهيّة الصادرة في الكويت:

«صرح الشافعية والحنابلة بأن الإمام مخيّر بين أن يقتل الرجال البالغين من أسرى الكفار، أو يسترقّهم، أو يمنّ عليهم بتخلية سبيلهم، أو يفاديهم بالرجال أو المال[1]. أما الأحناف فاكتفوا بأن الإمام مخيّر بين القتل والاسترقاق وإخلاء السبيل مع أخذ الفدية؛

---

(1) المصدر نفسه، نقلا عن **البدائع**، ج7، ص121؛ الزيلعي، ج4، ص249، ومصادر أخرى.

ولم يجيزوا المنّ بإطلاق السراح من دون قيد أو شرط[1]. بينما قال الإمام مالك بن أَنَس: (93 ـ 179 هـ./ 712 ـ 795م.) «الإمام مخيّر بين خمسة: القتل، والاسترقاق، والمنّ، والافتداء، وجعلهم من أهل الذمة»[2].

وفي الفِقه الإمامي، يحرم قتل الأسير بعد انقضاء الحرب بنظر المشهور، أما موضوع الاسترقاق فهو من المسلَّمات عندهم.

قال المحقق في شرائع الإسلام:

«وإن أسروا بعد أن تقضي الحرب لم يُقتلوا، وكان الإمام مخيّراً بين المنّ والفداء والاسترقاق»[3]. وقال صاحب الجواهر في شرح عبارة الشرائع: «بل هو المشهور نقلاً وتحصيلاً»[4].

ويبدو أن حظر استرقاق أسرى الحرب في المعاهدات والاتفاقيات الدولية أمر جديد طرأ بعد التطوّرات الحاصلة في القرن العشرين وبعد ثورة حقوق الإنسان على وجه التحديد. وفي الحرب العالمية الثانية (1940م) أسرت دول المحور أكثر من 1400000 جندي فرنسي؛ أما الدول المتحدة فقد أسرت الكثير؛ إذ كان 4000000 جندي ألماني يقبع في سجون الغرب، و3800000 أسير آخر في سجون الاتحاد السوفييتي. وبسبب السلوك غير الإنساني ضدّ

---

(1) المصدر نفسه، نقلا عن: **التاج والإكليل**، ج3، ص358؛ **والشرح الكبير**، ج2، ص 184؛ **وبداية المجتهد**، ج1، ص292.

(2) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، ج21، ص126.

(3) المصدر نفسه.

(4) Damad, S. M. M. (2005), **Protection of Individuals in Times of Armed Conflict under International and Islamic Laws**, New York, Global Scholarly Publications.

الأسرى نظّم الصليب الأحمر العالمي عام 1949م معاهدة جديدة استعيض بها عن الاتفاقيات السابقة، والتحقت بها جميع الدول تقريباً وأُلزمت بتنفيذها، كما أنها إلى الآن تمثّل المرجع الدولي الوحيد لحقوق الأسرى.

وعلى ضوء إلغاء العبودية في المعاهدة المذكورة، اعتُبر موضوع حظر استرقاق الأسرى أمراً مفروغاً عنه في كافّة المعاهدات والمواثيق الدولية التي تلتها؛ وأفردت مواد عدّة تتحدث بالتفصيل عن حقوق الأسرى المختلفة وضرورة احترمهم وعدم التعدّي عليهم.

وفي الاتفاقيات الدولية الراهنة يُعتبر الاستئسار حقاً مشروعاً للجنود في الحرب؛ أي يحقّ لأيّ جندي حال الحرب رفع يديه والاستسلام إذا ما رغب في عدم مواصلة القتال، فيكون مصوناً من الأذى، ويقع على عاتق الدولة الآسرة المحافظة عليه وحمايته.

وهذا يقف على طرفَي نقيض مما قامت عليه السُنّة التاريخية؛ فبموجب القرارات الدولية الراهنة لا يكون الأسر والاستعباد حقّاً للدولة الغالبة، بل الحقّ لجندي الدولة المغلوبة وتتعهد الدولة الغالبة باحترام حقوقه كافّة.

رؤية القرآن للأسرى:

إن وجهة نظري المستشفّة من القرآن الكريم في ما يتعلّق بالأسرى وطريقة إنهاء الحرب، والتي طرحتها لأول مرة بشكل مجمل في بعض مؤلّفاتي، وأرغب الآن في بسط الكلام فيها، هي رؤية مختلفة تماماً عمّا ذهب إليه سائر الفقهاء. تحدث القرآن الكريم عن الأسرى في الآيتين التاليتين:

1 ـ ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1].

2 ـ ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾[2].

ينبغي دراسة هاتين الآيتين الكريمتين على ضوء الظروف والأجواء السائدة زمن النزول من جهة، وبيان أهداف الحرب في الأيديولوجيا القرآنية من جهة أخرى. وفي ما يأتي نشير إجمالاً إلى ذلك:

أولاً: لا يجيز القرآن الكريم كل ألوان الحرب واللجوء إلى القوة مهما كانت الأهداف إلّا إذا كانت للدفاع عن النفس وتعطيل قوة الأعداء العسكرية؛ فبموجب النصّ القرآني الصريح لايشرّع مقاتلة أحدٍ سوى من بدأ بمهاجمة المسلمين. قال تعالى:

﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾[3].

ثانياً: أثبتنا في مقدّمة الدراسة أن الهدف الأساس للحروب في تاريخ البشرية، ولا سيّما في زمن نزول الآيات القرآنية، لا يعدو أن يكون اكتساب الثروة واكتناز الأموال، والأسر والاسترقاق من أهم مصادر الثروة آنذاك؛ فكان الأسر يمثّل حقّاً قانونياً ومشروعاً للقوة المنتصرة، حتى إنّ الشخص المهزوم في الحرب كان يستسلم بشكل طبيعي ويعتبر نفسه مملوكاً للآسر دون اعتراض.

---

(1) سورة الأنفال: الآية 67.

(2) سورة محمد: الآية 4.

(3) سورة البقرة: الآية 190.

وعلى ضوء النقطتين الآنفتين يظهر أن القرآن الكريم حظر الحرب بداعي الحصول على الثروة وأسر الناس، معتبراً أنها عمل مخالف لأسلوب هداية الأنبياء الإلٰهيين والحياة الإيمانية.

ففي الآية الأولى، أشار تعالى إلى نمطين من أنماط الحياة: الحياة الدنيوية والحياة الأخروية، أي الحياة الدنيا والحياة الطيِّبة. ثم يؤكد تعالى على ضرورة ترك البشر للحياة الدنيا وإقبالهم على الحياة الطيّبة في ظلّ التعاليم النبوية. وإذا ما كانت الحروب تنشب بين أبناء البشر لهذه المقاصد والغايات؛ فهذه الحياة تعتبر حياةً دنيا وفي مرتبة سافلة، فيما تكون الحياة الآخرة والطيِّبة ممكنة في ظلّ التعاليم الإلٰهيّة التي جاء بها الأنبياء.

أما الآية الثانية، فقد جاءت في سياق مدلول الآية الأولى، مشيرةً إلى أنه انطلاقاً من كون الحرب في السيرة النبوية لا تلحظ سوى قمع القوة العسكرية للعدو؛ لذا لا ينبغي أن يدور في خَلَدكم في خلال اندلاع القتال سوى دفع شرور الأعداء وإثخانهم، ولا يشرّع لأحد أن يبادر إلى أسر أفراد العدوّ بهدف الحصول على الثروة والمال، ولا بدّ للجميع من السعي إلى إنهاء الحرب بأقلّ ما يمكن من الخسائر.

وبعد أن تضع الحرب أوزارها يكون الأسرى في حوزة الدولة لا الأشخاص، ويجب إحكام وثاقهم وعدّهم ووضعهم في مكان آمن لئلا يُعرَّضوا للأذى والتعذيب؛ وأخيراً يجب أن لا يفعل بهم إلّا أحد خيارين:

1 ـ فإما (مَنّاً)، أي إخلاء سبيلهم دون قيد أو شرط.

2 ـ وإما (فِداءً)، أي إخلاء السبيل شرط الفدية بما يتمكن من الأموال، أو التعهد بالقيام بفعل أو ترك فعل، أو لقاء تبادل للأسرى.

إن المستفاد من صريح الآية الشريفة انحصار مصير الأسرى في أحد الأمرين المتقدمين، ومنع ممارسة أي عمل سواهما.

وكون الأسرى في حوزة الدولة ـ كما صرّحت به اتفاقية جنيف 1949م ـ مستفاد من الحكم القرآني؛ ذلك أنَّ القرآن الكريم أكد تحديد مصير الأسرى من قِبَل الدولة لا الأشخاص.

بناءً على هذا، شدّد القرآن الكريم على حقيقتين، أولاً: يُمنع قتل الأسير منعاً باتّاً. وثانياً: لا يجوز استرقاق الأسرى مطلقاً، وبما أنَّ الحرب والعنف والقوة هي المصدر الوحيد للاسترقاق، لذا يحرم الاسترقاق مطلقاً بموجب هذا الحكم.

إن هذا الانطباع يتواءم تماماً مع السيرة العمليّة لرسول الله (ص)؛ لعدم وجود سند تاريخي موثوق يثبت إقدام النبي (ص) على استرقاق أسير واحد؛ فإذا كان هذا العمل مُجازاً بالنسبة له لقام به ولو لمرّة واحدة على الأقل. وأعود لأؤكد أن معوّلي هو السيرة العمليّة لرسول الله (ص)، ولست أنظر في هذا إلى عمل الخلفاء الراشدين أو غيرهم.

أما عن المؤيّدات والقرائن المستفادة من تاريخ النبي (ص) وسُنّته فكثيرة جداً؛ لكنني سأسعى للاكتفاء بسرد عدد منها فقط:

1 ـ ورد في الحديث: «كان رسول الله (ص) إذا دخل شهر رمضان أطلق كل أسير»[1]؛ ويلاحظ أن الرواية قد استعملت لفظ «أطلق»، ومورده الأسير لا العبد؛ لأنَّ إخلاء سبيل الأخير يُعبَّر عنه بكلمة «أعتق».

---

(1) كان رسول الله إذا دخل شهر رمضان أطلق كل أسير. **وسائل الشيعة**، ج7، ص229.

2 ـ في «غزوة بدر» أسر المسلمون سبعين شخصاً من المشركين، فقال رسول الله (ص) بالمَنّ على بعضهم وأخلى سبيلهم من دون مقابل، فيما اشترط على كل واحد من الآخرين تعليم عشر من المسلمين القراءة والكتابة مقابل إطلاق سراحهم؛ وبالفعل أطلق سراحهم بعد وفائهم بالشرط[1].

3 ـ لمّا فتح النبي (ص)، وعلى الرغم من الأذى الذي ألحقه به أعداؤه حينما كان يسكن مكة ما أجبره على الهجرة وترك وطنه، لمّا كان جميعهم قد اجتمعوا في المسجد الحرام، وأعربوا عن العجز والاستسلام، وكانوا يتطلعون إلى عدم قتلهم على يد النبي الكريم (ص)، أعلن عن العفو العام عنهم جميعاً قائلاً: «**لا تثريب عليكم اليوم، اذهبوا فأنتم الطلقاء**»[2].

ولا يَخفى أنّ أهل مكة كانوا يعتبرون أنفسهم أسرى بين أيدي الجيش المنتصر لرسول الله (ص)، وبالنظر إلى التقاليد السائدة قبل الإسلام كانوا يتوقعون الأمر بقتلهم، أو ـ على الأقل ـ استرقاقهم ومصادرة أموالهم. إنهم استسلموا للذلّ والخنوع فكان مطلبهم الوحيد هو عدم القتل؛ لكن رسول الله (ص) أعلن الصفح عنهم استناداً إلى التعاليم الإسلامية الراقية. والطريف في الأمر، أنّ تصرّف رسول الله (ص) مع أعدائه جاء مخالفاً لتوقعات عسكره؛ إذ كانوا يتوقعون منه الانتقام أو التعاطي مع قريش بشكل مغاير. فلمّا فُتحت مكة سنة ثمان من الهجزة كان سَعد بن عُبادة الأنصاري حاملاً لواء

---

(1) انظر: **سنن سعيد بن منصور**، ج2، ص251؛ **سنن أبي داود**، ج2، ص11؛ الحاكم النيشابوري، **المستدرك**، ج3، ص23؛ **نيل الأوطار**، ج3، ، ص144؛ ابن كثير، **تاريخ ابن كثير**، ج3، ص299؛ الطبري، **تاريخ الطبري**، ج2، ص465.

(2) الطبري، **تاريخ الطبري**، ج3، ص61.

المسلمين، وكان ينادي: (14هـ./ 635م.) «اليوم يوم الملحمة، اليوم تُسبى الحرمة»؛ وما إن بلغ رسول الله (ص) ذلك حتى بعث عليّاً بن أبي طالب لأخذ الراية منه، وأمره أن ينادي في الناس: «اليوم يوم المرحمة»؛ ثم إنه (ص) خطب فيهم فقال: **«لا تثريب عليكم اليوم، اذهبوا فأنتم الطلقاء»**[1].

إنَّ إعلان النبي (ص) عن العفو عن قريش عند فتح مكة قد تضمّن مفردتين لا بدّ لنا من التأمّل في مغزاهما:

إحداهما: «لا تثريب» إذ تدل على منع التوبيخ واللوم، وتثبت المحافظة على حقوق الأسرى وحفظ حرمة الكرامة الإنسانية، وتشدّد على ضرورة اتّباع السلوك الإنسانيّ معهم. وربما لم تحظَ هذه النقطة باهتمام بالغ في البند المتعلّق بالأسرى في «اتفاقية جنيف»؛ إلّا أنَّ رسول الله (ص) ركّز عليها، مبيّناً أنه لا يحقّ لأحد التفوّه بكلمة موهنة بحقّ الأسرى.

والمفردة الأخرى هي: «الطلقاء»؛ إذ تشير إلى أن النبي (ص) لم يسترقّهم كي يعتقهم؛ وإلّا لعبّر بكلمة «العتقاء».

4 - في «غزوة حُنَين»، أمر النبي (ص) بإخلاء سبيل جميع الأسرى[2].

5 - في «غزوة خيبر»، أبدى اليهود عداءً شديداً للنبي (ص)؛ فحتّى بعد استسلامهم حاولوا دسّ السمّ إليه (ص)؛ وعلى الرغم من ذلك كل ذلك لم يأسر منهم سوى بضعة أشخاص، منهم صَفِيَّة

---

(1) المصدر نفسه.

(2) الطبري، ج3، ص78؛ البخاري، **الصحيح**، ج3، ص194.

بنت حُيِيّ بن أخطب (50هـ./ 670م.)، لكنه أطلق سراحها ثم خطبها وتزوجها[1].

الفصل بين مِلكيّة العبيد والاسترقاق:

لا بدّ لنا من التمييز بين مفهومين هما: ملكيّة العبيد والاسترقاق؛ ولو أنه قد يعبّر عن كليهما بـ «الاسترقاق». ومما لا شك فيه أن نبي الإسلام (ص) لم يلغ المِلكيّة تماماً؛ ذلك لما لهذا الظاهرة من دور كبير في المِلكيّة العامة والثروة آنذاك، ولو أقدم النبي (ص) على هذا العمل لواجه مشكلة اجتماعية عويصة. لذا نرى أنه قد انتهج سياسةً مغايرةً تؤدّي إلى استئصال العبودية شيئاً فشيئاً، وقد نجح في تحقيق هدفه المنشود؛ بل لم يعد من وجود للعبيد في أيّ من المجتمعات الإسلامية.

لقد كانت سياسة النبي (ص) قائمة على تجفيف مصادر الاستعباد، والرق أهمّ تلك المصادر على الإطلاق؛ فكان أسرى الحرب يُستَرَقّون قبل ذلك التاريخ؛ لكنّ استرقاق أسرى الحرب أضحى ممنوعاً بنزول الآيات المذكورة، وبهذا توقف أحد مصادر إنتاج العبيد، ولم يتبقّ إلّا القدماء وما ينتج من تناسلهم. وكانت السياسة المتّبعة في نظام الحقوق الإسلامية إذ ذاك تقتضي القضاء على هذه الظاهرة الاجتماعية في مدّة وجيزة فيما لو انتهجت هذه السياسة المستقاة من القرآن الكريم. غير أنني على ثقة من أن عمليّة الاسترقاق قد تواصلت في العصور التي تلت النبي الكريم (ص)، وفي عصر الخلافة على وجه التحديد، إلّا أنني أعوّل على القرآن الكريم والسيرة العمليّة لرسول الله (ص).

---

(1) محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج2، ص131.

ويا للعجب من وقوع كلّ هذا العدد من الغزوات والسرايا في عهد رسول الله (ص)؛ ومع ذلك، لم يحدّثنا التاريخ عن حالة واحدة على الأقل من استرقاقه للأسرى. وهل يمكن تصور جواز استرقاق الأسرى، ومع ذلك لم يستفد الرسول (ص) من هذا الحقّ القانوني ولو لمرة واحدة كيما يصبح موضعاً للاستناد من بعده؟

ومن الطبيعي أن الفقهاء استدلّوا ببعض الأدلّة لإثبات جواز استرقاق الأسير ما يتطلّب بحثاً فقهيّاً موسّعاً نطوي عنه كشحاً في هذه الدراسة المختصرة؛ وسوف نتعرّض له في محله مع مراعاة تامة لآلية الاستنباط ووفقاً للأسلوب الاجتهادي المتعارف؛ لكننّا نشير ـ إجمالاً ـ إلى عدم تمامية الأدلة المخالفة لصريح القرآن الكريم. فالظاهر من الآية الرابعة من سورة محمد الآنفة الذكر أنها صريحة في انحصار مصير الأسرى في أحد أمرين:

1 ـ (فإما مَنّاً).

2 ـ (وإما فِداءً).

ولا ثالث لهما.

تأثير النزاعات المسلَّحة على النساء والأطفال ودور الإسلام في حمايتهم

مهسا كيَّال(*)

تعريب: رعد الحجَّاج

تمهيد

منذ مطلع التاريخ البشري، أو على الأقل منذ أن سلّط التاريخ ضوءه على الحياة الإنسانية، وحتى يومنا هذا ونحن في مستهل القرن الحادي والعشرين والألفية الثالثة، والحرب ـ تلك الظاهرة المشؤومة والمدمرة ـ تلقي بظلالها على كافّة بقاع الكرة الأرضية، بحيث تشير الإحصاءات والدراسات إلى أنَّ البشرية لم تنعم بالسلام والأمن على مرّ التاريخ إلّا بمقدار 250 سنة فقط[1].

لكنّ الأنكى من كلّ ذلك هو كون النساء والأطفال يشكلون أكبر

(*) أستاذة جامعية ومحامية.

(1) اللجنة الوطنية للقانون الدولي الإنساني، **آشنايى با حقوق بشر دوستانه بين المللى**، انتشارات جمعية الهلال الأحمر في جمهورية إيران الإسلامية، ط 1، صيف 2002 م، ص 1.

نسبة من ضحايا تلك الصراعات الدموية والنزاعات العنصرية، وبخاصّة الحروب التي اندلعت في العقود الأخيرة؛ وإن لم تكن المجتمعات البشرية برمّتها بمنأى عن آثار وتداعيات وويلات الحروب المتتالية.

بيد أن النساء عموماً والفتيات خصوصاً كنّ أكثر من الرجال تحت وطأة تلك الحروب وتداعياتها السلبية؛ وذلك بما يمتزن به عن الرجل من ناحية فسلجية.

إنّ الدراسات التي قامت بها بعض المنظمات العالمية المختصّة تكشف عن أرقام مرعبة قياساً إلى القرون الخالية؛ إذ أثبتت أن 90% من الخسائر الحربية هي من المدنيين، ولا سيّما النساء والأطفال، بينما كان 90 % من قتلى الصراعات المسلَّحة في الزمن الماضي هم المقاتلون والمشاركون في تلك الحروب. ومع تصاعد وتيرة تجارة الأسلحة في عصرنا الراهن، بات النساء والأطفال يمثّلون الضحايا الأساسيين والمباشرين للحروب والنزاعات، ومن المؤسف أنَّ عدم حضور النساء والأطفال في مفاوضات السلام وتغييبهم عنها وعدم مشاركتهم في بسط الأمن عقب وضع الحرب أوزارها ساهمت إلى حدّ بعيد في تفاقم الأزمة.

أما ما تروم هذه الدراسة الوصول إليه فهو مناقشة الآثار السلبية التي خلّفتها وتخلّفها هذه الوقائع المشؤومة على هذه الشريحة من المجتمع، وبالتالي بحث الآليات العالمية المتّخذة لتوفير الحماية لها، وأخيراً بيان الرؤية الإسلامية والتدابير التي أوصى بها الإسلام لحماية المرأة والطفل من تداعيات الحروب ومقارنتها بالإجراءات المتّبعة في عالمنا الحالي في هذا المجال.

الفصل الأول

تأثير النزاعات المسلَّحة على النساء والأطفال

إنّ التقارير التي تقدمها منظمات عالمية متعدّدة من شتى بقاع العالم بين الفينة والأخرى تؤيد حقيقة أنّ نسبةً كبيرةً من ضحايا النزاعات المسلَّحة والحروب الداخلية هم النساء والأطفال؛ وإذا ما حالفهم الحظّ في البقاء على قيد الحياة فالعواقب المريرة التي تنتظرهم قد تجعلهم يتمنون الموت ويرجحونه على الحياة. وفي هذا الإطار، قدم غراسيا ماشل تقريراً[1] إلى «الأمم المتحدة» بشأن تأثير النزاعات المسلّحة على النساء والأطفال، أكّد فيه أنَّ النزاعات المسلَّحة قد أنتجت تداعيات سلبيّةً على ملايين الأطفال؛ فلقد تمّ استهدافهم بصورة عمدية، فقتلوا واغتصبوا وأُعيقوا وبُترت أعضاؤهم وجُنّدوا قسراً وماتوا جوعاً؛ ومجمل الكلام: تعرضوا لأبشع أنواع القسوة والظلم والاضطهاد.

وعلى هذا الأساس، رغم أنَّ غالبية هؤلاء الأطفال لم يشتركوا في النزاعات المسلَّحة بصورة مباشرة، إلّا أنَّ جلّهم استخدم فيها بشكل غير مباشر كخدم وسعاة بريد وعبيد لتلبية الأغراض الجنسية؛ بل وأدوات لاستكشاف ميادين الألغام في ساحات الوغى[2].

---

(1) اشتمل هذا التقرير على توثيق آلاف الجرائم المرتكبة بحقّ الأطفال الذين يجندون للخدمة في القوات المسلحة في شتى أرجاء العالم، وحسبما أفاد التقرير ارتكبت جرائم بشعة بحقّ الأطفال ذوي السبعة أعوام في ليبيريا، وفي كامبوج كان 20 % من الأطفال الناجين من الحرب بين عامي 10 ـ 14 عاماً؛ ومن بين 180 قتيل من نمور التاميل ـ الحركة الانفصالية في سريلانكا ـ ممن قتلوا على يد الحكومة، كان نصفهم من الفئة الشابة و138 منهم من الفتيات.

(2) Marchel, Gra ca. op. cit, para 1, 3 and 3.

وأما العنف الجنسي وجرائم الاغتصاب التي تعرض لها النساء والأطفال على حدٍّ سواء طيلة فترات النزاعات المسلّحة فتفوق حدّ التصور على ما يبدو. وفضلاً عن العلاقات الجنسيّة القسرية وارتكاب الفاحشة وخدش الحياء بأشكال مروّعة، تُرغم النساء والأطفال أحياناً على مشاهدة الأعمال الجنسيّة التي تمارس مع أُسرهم وأقربائهم؛ بل إنهم قد يُكرهون على ممارسة الجنس معهم!

وفي بعض الأحيان، يتعرض الأطفال خاصّة، أثناء النزاع المسلّح للخطف، ويُعامَلون كالرقّ، وترتكب بحقهم شتى أنواع العنف الجسدي والنفسي والجنسي[1].

وهكذا، هنالك اليوم أكثر من مائة ألف طفل في 41 دولة في العالم، ولا سيّما في آسيا وأفريقيا، منهمكون بالمشاركة في النزاعات المسلّحة، ومعظم هؤلاء الأطفال لا يتجاوزون سنّ العاشرة؛ بل وفي أعمار تقلّ عن العاشرة أحياناً ويُجنّدون كأفراد في القوات المسلّحة، وفي أغلب هذه الدول يتمّ تجنيد الفتيات كالصبيان في الخدمة العسكرية، ما يجعلهنّ عرضةً للاعتداءات الجنسية والعنف الجنسي[2].

وتنتشر هذه الظاهرة بوضوح في أوغندا والسودان، حيث تعطى الفتيات ذات الاثني عشر ربيعاً كزوجات للقادة العسكريين، وتفيد التقارير الواردة من أوغندا أنَّ 85% من الفتيات اللواتي يؤسرن من قِبَل المليشيات والحركات الانفصالية في شمال أوغندا مصابات بأنواع الأمراض الجنسية المُعدية والإيدز (HIV).

---

(1) **Global report of international Dimensions of the sexual exploitation of children op. cit.** p. 18

(2) **Children and war in the international review of the Red cross,** June 2002, volume 83, no 842, p.p. 1-3.

وفي هذا المجال، تبرز الحاجة الملحّة إلى معاهدات السلام والاتفاقيات التي تيسّر التعرّف إلى الأطفال المجندين، وتستشعر الحاجة الماسّة إلى وضع التسهيلات اللازمة لإعفائهم من ذلك(1).

ويعتبر الاغتصاب الجنسي من الملامح الأخرى البارزة للعواقب الوخيمة للمخاصمات والنزاعات المسلَّحة التي تعصف بجميع أنحاء العالم، ولطالما شوهد ذلك مرات عديدة؛ وكان هذا الأمر يمثّل الهاجس الرئيس للأوساط العالمية طيلة عقد التسعينيات من القرن الماضي، حتى إنه يُتوقع اغتصاب 20000 امرأة وفتاة مسلمة في البوسنة والهرسك خلال الفترة من أبريل/نيسان 1992 وحتى يناير/كانون الثاني من عام 1993 وفقاً لاعتداء جنسي منظّم(2). هذا وتستخدم الاعتداءات الجنسية المنظّمة من قِبَل الضباط العسكريين كسلاح حربي للتهجير والتطهير العرقي(3).

وبالنظر إلى التقارير الواردة والآثار والتداعيات التي تفرزها الحرب على النساء والأطفال، يغدو من الضروري دراسة ومناقشة الوثائق والاتفاقيات وسائر الإجراءات الدولية الداعمة لهذه الشريحة الممتحنة، وسنسعى في ما يلي إلى بحث كلّ منها باختصار.

---

(1) Julia o cornell Davidson, **The sex exploiter,** www.focalpointgo.org\yokohama\the mepapers\them4htm p 15.

(2) مريم عباچى، **حقوق كيفرى اطفال در اسناد سازمان ملل متجد**، انتشارات مجد، 2000 م، ص 28.

(3) III yas khan, M,Bare - **chinned boys pulkaar,** issue 32, London no.2 foundation international, 2001, p.34

الفصل الثاني

الآليّات الدولية لحماية النساء والأطفال في النزاعات المسلَّحة

أ ـ النساء:

غالباً ما تكون المرأة صيداً ثميناً للمقاتلين الحربيين؛ لذا كانت المرأة موضوعاً لعدد من القوانين الخاصّة التي لم تكن لتطبّق لولا ضغط الاتحادات النسوية الدولية؛ وعليه، حظيت المرأة بالحماية إزاء الحملات التي تطال شرفها، خاصّة أمام الإجبار على ارتكاب الفحشاء وكلّ ألوان انتهاك الحرمة، طبقاً للمادة 27 من «اتفاقية جنيف الرابعة»[1].

وفي حالة حرمان النساء من الحريّة، ينبغي أن يكنّ موضع احترام خاصّ، وأن يتمتعن بالحماية؛ ولا سيّما ضدّ الاغتصاب والإكراه على الدعارة (المادة 76 من «الاتفاقية الرابعة»، البند 5 من المادة 75 من البروتوكول الأول، البند 26 من المادة 5 من البروتوكول الثاني). ومن جهة أخرى، تنص المادة 76 من البروتوكول الأول على أنه يجب إيلاء أولات الأحمال من النساء وذوات الأطفال الرضّع اهتماماً خاصّاً.

وورد في البند 4 من المادة 6 من البروتوكول الثاني أنَّ طرفَي النزاع مُلزمان قدر المستطاع بالسعي للحيلولة دون صدور حكم أو

(1) محمد رضا ضيائي بيگدلی، **حقوق بين الملل مخاصمات مسلحانه**، ط 2، طهران: انتشارات جامعة الطباطبائي، 2001 م، ص 128.

تطبيق عقوبة على المرأة بسبب ارتكاب جرائم في النزاعات المسلّحة[1].

ب ـ الأطفال:

كان الأطفال مورد حماية الاتفاقيات الدولية دائماً باعتبارهم رمزاً للضحايا الأبرياء طيلة التاريخ؛ من هنا، نصّت المادة 24 من «اتفاقية جنيف الرابعة» على أنه يقع على عاتق الطرفين المتصارعين اتخاذ التدابير اللازمة لعدم التخلي عن الأطفال الذين لا تتجاوز أعمارهم الخامسة عشر ممن تيتموا أو انفصلوا عن أُسرهم جراء الحرب؛ بل يجب عليهم على كلّ حال توفير التسهيلات اللازمة للحفاظ عليهم، وأداء الطقوس والفرائض الدينية والتربوية لهم.

ثمّ قام البروتوكولان المضافان إلى «معاهدات جنيف الأربع» بتوضيح تلك القرارات وإكمالها؛ فبموجب المادة 77 من البروتوكول الأول يجب أن يكون الأطفال موضع احترام خاصّ وأن تكفل لهم الحماية ضدّ أي صورة من صور خدش الحياء. وقامت المادة 78 بتحديد شروط إجلاء الأطفال إلى بلد أجنبي، ما يُعدّ عملاً استثنائياً؛ لأنّ الأصل هو الحفاظ على الأسرة. وتكرر ذكر أسس تلك القواعد في البند الثالث من المادة المذكورة، كما أنَّ كلا البروتوكولين يؤكدان أنَّ عدم جواز تنفيذ حكم الإعدام بمن يرتكب جريمة في النزاعات الشخصيّة ما لم يبلغ الثامنة عشر من العمر حين ارتكاب الجريمة (البند 5 من المادة 77 من البروتوكول الأول والبند 4 من المادة 1 من البروتوكول الثاني).

والقاعدة الجديدة التي تلفت الانتباه في هذا المجال هي أنه

---

(1) cu. Rousscau: **Droit des conflits ormes Dall**, 2nd, ed, 1976, pp. 61- 68

يجب على طرفَي النزاع الدولي المسلَّح اتخاذ التدابير اللازمة لعدم إشراك الأطفال الذين تقلّ أعمارهم عن خمسة عشر عاماً في النزاعات بصورة مباشرة، والامتناع عن تجنيدهم في القوات المسلَّحة والزجّ بهم في جبهات القتال بشكل خاصّ (البند 2 من المادة 77 من البروتوكول الأول).

لكنّ الحظر المقرّر في الفرع ج من البند 3 المادة 4 دقيق للغاية؛ إذ إنّه يشدد على لزوم عدم تجنيد الأطفال الذين تقلّ أعمارهم عن خمسة عشر عاماً في القوات المسلَّحة أو الفصائل المقاتلة، ولا يحقّ لهؤلاء الأطفال المساهمة في المخاصمات والنزاعات والحروب. وعلى الرغم من ذلك، ذهب كلا البروتوكولين إلى أنه لو تمّت مخالفة تلك القوانين وأُشرك الأطفال في الحروب، فينبغي احترامهم وتوفير الحماية لهم عندما يؤسرون من قِبَل العدوّ[1].

وإلى جانب هذه المعاهدة والبروتوكولات، تمّت المصادقة على معاهدات أخرى في هذا المجال، أهمها:

1 ـ «اتفاقية حقوق الأطفال» (1989)، التي حظرت تجنيد الأطفال دون سنّ الخامسة عشر في القوات المسلَّحة وإشراكهم في المعارك والنزاعات.

2 ـ «قانون محكمة الجزاء الدولية» الذي اعتبر إقحام الأطفال دون الخامسة عشر في الصراعات المسلَّحة من جملة جرائم الحرب[2].

3 ـ «الاتفاقية رقم 182 الصادرة عن منظّمة العمل الدولية عام

---

(1) ضيائي بيگدلى، مصدر سابق، ص 129.

(2) Art 8 (b) ((10; 16) of the Rome statute of the international criminal court).

1999» بشأن اتخاذ إجراءات عاجلة للقضاء على ظاهرة العمل الإجباري للأطفال، والقاضية بمنع استخدام الأطفال في الخدمة العسكرية؛ كون ذلك أبشع أنواع استخدام الأطفال في العمل[1].

4 ـ «البروتوكول الإضافي من اتفاقية حقوق الأطفال المقرّ عام 2000»، وقد فاق هذا البروتوكول جميع الوثائق الدولية في توسعة إطار حظر استخدام الأطفال في النزاعات المسلَّحة؛ فجعل الحظر شاملاً لمن يقلّ عمره عن الثامنة عشر، ومنع مشاركتهم المباشرة في الصراعات المسلَّحة[2].

الفصل الثالث

حماية النساء والأطفال

في الصراعات المسلَّحة في الإسلام

بعدما ظهر الدين الإسلامي الحنيف وأصبح نظاماً حاكماً، برز له أصدقاء وأعداء شأنه في ذلك شأن جميع الأنظمة الأخرى، ولم يكن للدولة الإسلامية التي أرست دعائمها على أساس المبادىء الإسلامية الأصيلة بُدٌّ من خوض غمار الحرب حينما ألجأتها الضرورة إلى ذلك[3]؛ لذا ما إن كانت الحرب تكشف عن ساقها

---

(1) Art 3 of 182 and ILO convention No. 182 concerning «the prohibition and immediate Action for Elimination of the worst forms of child labor.

(2) Art 1- 4 of «the optional protocol to the Convention on the Rights of the Child on involvement of children in armed conflicts»

(3) أبو القاسم الحسيني، «**آثار حقوقى جنگ بر أشخاص وأموال**»، مجله دادرسى (مجلة القضاء)، ص 35.

حتى يبدأ الإسلام بصياغة قانون للحرب ويطالب باحترامه، كما يسارع إلى تعليم وتطبيق القوانين الإنسانية؛ والرجوع إلى التاريخ يكشف عن أمثلة وافرة ورائعة في هذا المضمار، تمثّل حالة منفردة لا نظير لها في باقي الأديان.

فالقرارات التي اتخذها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) في هذا المجال والسياسات التي اتّبعها حَريّة بالتأمّل والاهتمام؛ فمن وصاياه لعسكره قبل لقاء العدوّ بِصفّين، قال (ع): «ولا تهيجوا النساء بأذى وإن شتمن أعراضكم وسببن أمراءكم، فإنهنّ ضعيفات القوى والأنفس والعقول. إنّا كنّا لنؤمر بالكفّ عنهنّ وإنهنّ لمشركات، وإن كان الرجل ليتناول المرأة في الجاهلية بالفهر أو الهراوة فيعيّر بها وعقبه من بعده»[1].

وعلى الرغم من أنّ الإمام (ع) كان مثلاً في البطولة والشجاعة، وكان كالقمر الزاهر بين النجوم في سماء الإسلام؛ لكن ذلك لم يجعل منه جباراً؛ بل كان كالنبي الكريم (ص) يؤكد دائماً احترام حقوق الإنسان في الحرب، حتى إنّه وبّخ بعض أصحابه في بعض الخُطب التي تناولت أمر الجهاد؛ وقال حول التعاطي مع النساء:

«ولقد بلغني أن الرجل منهم كان يدخل على المرأة المسلمة والأخرى المعاهدة فينتزع حجلها وقلبها وقلائدها ورعاثها، ما تمتنع منه إلّا بالاسترجاع والاسترحام، ثم انصرفوا وافرين، ما نال رجلاً منهم كلم ولا أريق لهم دم. فلو أن امرأً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به ملوماً، بل كان به عندي جديراً»[2].

وبالرغم من أنه كان يدعو الناس إلى الجهاد ومقاتلة العدوّ في آناء الليل وأطراف النهار، وكثيراً ما يعزف لهم نغمة التضحية

---

(1) **نهج البلاغة**، ط 1، قم، دار الذخائر، 1412، ج 3، ص 15.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 68 ـ 69.

والإيثار ليوقظ ضمائرهم ويحيي قلوبهم؛ لكنه مع ذلك كان يحثّهم على احترام القواعد الإنسانية والتلطف بالخلق دائماً.

أسر النساء والأطفال

أنَّ الإسلام لم يُغفل حقوق المرأة والطفل حتى حين الأسر؛ وعلى الرغم من أنَّ الأسر كان قبل بزوغ فجر الإسلام وبعد ذلك أيضاً يمثّل مكسباً عسكرياً وسياسياً واقتصادياً لدى كافَّة الشعوب إذ ذاك، ومنهم الأمة العربيّة التي كانت قبل الإسلام مكبّلة بقيود الجاهلية، وأصبح الأسير من ضمن أموال الآسرين كالأدوات الحربية المغتنمة عن طريق القتال؛ إلّا أنه تمّ التأكيد مراراً على عدم جواز إعادة من أسلم من النساء والأطفال في الأسر إلى ساحة المعركة، وما ذاك إلّا للحيلولة دون حدوث الفتنة في الدين.

إنّ الدين الإسلامي الحنيف لم يكتف بتحريم إيذاء الأسير والدعوة إلى احترامه والتعامل معه بإحسان فحسب، وإنما شدّ على عضده ومسح على رأسه ليخفف من آلامه ومعاناته النفسية الكبيرة، ومن أبرز الشواهد على ذلك سلوك نبي الإسلام (ص) مع الأسرى في «وقعة خَيبَر» (628 م).

فلما آل حصار حصن خَيبَر المعروف إلى انتصار المسلمين وفتحه على يد عليّ بن أبي طالب (ع)، «أخذ علي فيمن أخذ صفية بنت حيي، فدعا بلالاً فدفعها إليه، وقال له: لا تضعها إلّا في يد رسول الله (ص) حتى يرى فيها رأيه، فأخرجها بلال ومرّ بها إلى رسول الله (ص) على القتلى، وقد كادت تذهب روحها، فقال (ص): **أنزعت منك الرحمة يا بلال؟**»[1].

---

(1) العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ط 2، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1403، ج 21، ص 22.

و«في «غزوة بني المصطلق» كان الذي سبا جويرية أمير المؤمنين (ع)، فجاء بها إلى النبي (ص) فاصطفاها النبي (ص)، فجاء أبوها إلى النبي (ص) بعد إسلام بقيّة القوم فقال: يارسول الله! إنّ ابنتي لا تُسبى؛ لأنها امرأة كريمة. فقال له: إذهب فخيّرها. قال: أحسنت وأجملت، وجاء إليها أبوها فقال لها: يا بُنيّة! لا تفضحي قومك. فقالت: قد اخترت الله ورسوله»[1].

وقال تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾[2]؛ فطبقاً لهذه الآية القرآنية ذهب جميع علمائنا إلى أنّ الأسير البالغ يحقن دمه باعتناقه الإسلام[3].

كما أنَّ فقهاءنا عقدوا باباً في الكتب الفِقهية لمسألة المرأة ذات الرضيع إذا وقعت في الأسر، وجلّهم لم يجز فصل الرضيع عن أمه حتى مع عدم تعرّض الرضيع للخطر.

وروى خالد بن زيد الخزرجي أبو أيّوب الأنصاري، أنَّ النبي (ص) قال: «من فرّق بين والدة وولدها فرّق الله بينه بين أحبته يوم القيامة»[4].

كما إنَّ معظم الفقهاء ذهبوا إلى أنَّ الطفل لا يؤسر؛ لكن لو أُسر فهو تابع لأبويه، فإن لم يكن له أبوان فهو لآسِره[5].

---

(1) المصدر نفسه، ج 20، ص 289 - 290.

(2) سورة الممتحنة: الآية 10.

(3) أبو القاسم الحسيني، مصدر سابق، ص 35.

(4) الشيخ الطوسي، **المبسوط**، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ج 2، ص 21.

(5) انظر: **شرائع الاسلام**، ج 1، ص 117 - 118.

حقّ الحياة للمرأة والطفل في الحرب

أجمع فقهاء الأمة الإسلامية طبقاً لما ورد في الروايات الإسلامية والنصوص المنقولة عن النبي الكريم (ص) على حماية المرأة والطفل من التعرّض ومنع قتلهما[1]. كما اتفقت كلمة معظم المفسّرين[2] على أنَّ قتل المرأة والطفل من مصاديق الاعتداء المنهي عنه في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾[3].

هذا في الظروف الطبيعية؛ أي فيما لو لم تشارك المرأة والطفل في الهجوم على المسلمين ولم يكن لهما دور في الإغاثة؛ أما لو كانا في عداد المقاتلين فأغلب الفقهاء يجيزون قتلهما حينئذٍ[4].

وروي بطرق مختلفة أنَّ رسول الله (ص) كان إذا أراد أن يبعث سريّة دعاهم فأجلسهم بين يديه، ثمّ يقول: «سيروا بسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملّة رسول الله (ص)، لا تغلوا ولا تمثّلوا ولا تغدروا، ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا صبياً ولا امرأةً»[5].

---

(1) انظر: **حاشية ابن عابدين**، ج 3، ص 310؛ **مختصر ابن الحاجب**، ص 46؛ **حياة العلماء**، ص 449؛ **الإفصاح عن معاني الصحاح**، ص 377؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 39؛ ابن أبي يعلى، **الأحكام السلطانية**، ص 27؛ الشهيد الثاني، **الروضة البهية**، ج 1، ص 220؛ العلامة الحلي، **المختصر النافع**، ص 112.

(2) العلامة الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 62؛ سيد قطب، **في ظلال القرآن**، بيروت، ج 1، ص 188.

(3) سورة البقرة: الآية 190.

(4) **شرح مسلم**، ج 12، ص 48.

(5) **سنن أبي داود**، ج 3، ص 52؛ البغوي، **مصابيح السنة**، القاهرة، ج 2، ص 88؛ الطوسي، **تهذيب الأحكام**، بيروت، دار المعارف، ج 6، ص 38.

وروي عن جعفر بن محمد الباقر أبي عبد الله الصادق (ع) أنّ رسول الله (ص) نهى عن قتال النساء والولدان في دار الحرب إلّا أن يقاتلوا؛ فإن قاتلت أيضاً فأمسك عنها ما أمكنك ولم تخف خللاً[1].

وروي أنَّ النبي (ص) رأى امرأةً مقتولةً في بعض الطريق، فنهى عن قتل النساء والصبيان[2].

وقال الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي: «ولا يجوز قتل النساء، فإن عاونّ أزواجهنّ ورجالهنّ أُمسك عنهنّ، وإن اضطر إلى قتلهنّ لم يكن بقتلهنّ بأس»[3].

ووافق محمد بن إدريس الشافعي الشيخ الطوسي في هذا الرأي[4]؛ ومراد الشيخ الطوسي من الاضطرار بعض الموارد الاستثنائية من قبيل التترّس بهنّ.

وحول جواز أو عدم جواز ضرب الحصون والقلاع التي وضع فيها أسرى مسلمون من رجال ونساء وأطفال بالمنجنيق، قال محمد بن إدريس الشافعي: «إذا كان في حصن المشركين نساء وأطفال وأسرى مسلمون فلا بأس بأن ينصب بالمنجنيق على الحصن دون البيوت التي فيها الساكن؛ إلّا أن يلتحم المسلمون قريباً من الحصن فلا بأس أن ترمى بيوته وجدرانه. فإذا كان في الحصن مقاتِلة محصّنون رُميت البيوت والحصون، وإذا تترّسوا بالصبيان المسلمين أو غير المسلمين، والمسلمون ملتحمون، فلا بأس أن يعمدوا

---

(1) **الكافي**، ج 1، ص 355؛ **بحار الأنوار**، ج 19، ص 178.

(2) القسطلاني، **إرشاد الساري**، ج 5، ص 142؛ **سنن ابن ماجة**، ج 2، ص 101.

(3) الشيخ الطوسي، **المبسوط**، طهران، ج 2، ص 13.

(4) علي أصغر مرواريد، **الينابيع الفقهية**، ج 9، ص 167.

المقاتلة دون المسلمين والصبيان، وإن كانوا غير ملتحمين أحببت له الكفّ عنهم حتى يمكنهم أن يقاتلوهم غير متترّسين»[1].

وقال أيضاً:

و«قال نُعمان بن ثابت أبو حنيفة: «إذا حصر المسلمون عدوّهم، فقام العدوّ على سورهم معهم أطفال المسلمين يتترّسون بهم، قال: يرمونهم بالنبل والمنجنيق، يعمدون بذلك أهل الحرب ولا يتعمدون بذلك أطفال المسلمين».

قال عبد الرحمن الأَوزاعي: «يكفّ المسلمون عن رميهم، فإن برز أحد منهم رموه، فإنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَآءٌ مُّؤْمِنَٰتٌ...﴾[2] حتى فرغ من الآية، فكيف يرمي المسلمون من لا يرونه من المشركين؟»[3].

وقال جعفر بن الحسن، المُحَقِّق الحِلّي: «ولو تترّسوا [المشركون] بالنساء أو الصبيان منهم، كفّ عنهم، إلّا في حال التحام الحرب. وكذا لو تترّسوا بالأسارى من المسلمين، وإن قُتل الأسير، إذا لم يمكن جهادهم إلّا كذلك»[4].

وقال الحَسَن بن يوسف الحِلّي: «ويجوز المحاربة بكلّ ما يُرجى به الفتح كنصب المناجيق، وإن كان فيهم نسوة وصبيان، وهدم الحصون والبيوت والحصار»[5].

---

(1) الشافعي، **كتاب الأم**، ط 2، بيروت، دار الفكر، 1403، ج 4، ص 306.

(2) سورة الفتح: الآية 25.

(3) **كتاب الأم**، مصدر سابق، ج 7، ص 369.

(4) **شرائع الإسلام**، كتاب الجهاد، ج 2، ص 312.

(5) **قواعد الأحكام**، ط 1، مؤسسة النشر الإسلامي، 1413، ج 1، ص 485.

وقال ابن البراج: «فإن تحصّنوا فصبّ عليهم المناجيق والعرادات وما جرى مجرى ذلك، وقاتلوا إلى أن يفتح الله سبحانه، فإن كان فيهم مسلمون ونساء وصبيان وشيوخ وذمّي وأسارى ومن لا يجوز قتله، وكان المشركون أكثر منهم، جاز رميهم مع الكراهة لذلك إلّا لضرورة، فإن كان هناك ضرورة جاز رميهم. وإن كان المسلمون أكثر من المشركين لم يجز رميهم، وإذا تعمد إنسان رمي واحد ممن ذكرناه، كان عليه القود والكفارة، وإن كان خطأ كان فيه الدِّيَة. وإن كانت الحروب ملتحمةً، وكان المسلمون أكثر من المشركين، وأصيب منهم واحد، لم يلزمه فيه شيء؛ غير أنه لا يجوز والحال هذه أن يتعمد المسلم ويقصد بالرمي. وإذا اترّس المشركون بأسارى المسلمين وكانت الحرب ملتحمةً، لم يُقصد الأسير بالرمي، فإن أصيب لم يكن على من رماه شيء»[1].

وقال محمد بن إدريس الشافعي: «وإذا تترّس المشركون بأطفالهم، فإن كان ذلك حال التحام القتال جاز رميهم، ولا يقصد الطفل، بل يقصد من خلفه؛ لأنه لو لم يفعل ذلك لأدّى إلى بطلان الجهاد، وكذلك الحكم إذا تترّسوا بأسارى المسلمين، وكذلك إذا تترّسوا بالنساء»[2].

وقال يحيى بن سعيد الحِلّي: «فإن تترسوا بأسرى المسلمين أو الأطفال، قصد الكافر خاصّة، فإن هلك المذكورون فلا دِيَة»[3].

وأشكل وهبة الزحيلي على مالك والأَوزاعي اللذين أفتيا بعدم جواز قتل النساء والصبيان حتى مع تترّس العدوّ بهم قائلاً: «ويلاحظ

(1) **المهذب**، مؤسسة النشر الإسلامي، 1406، ج 1، ص 302.

(2) ابن إدريس، **السرائر**، ط 2، مؤسسة النشر الإسلامي، 1410، ج 2، ص 8.

(3) ابن سعيد الحلي، **الجامع للشرائع**، قم، المطبعة العلمية، 1405، ص 236.

أنَّ هذا الرأي صحيح إذا كان المقصود من التترّس هو الدفاع والاحتماء؛ أما إذا كان بغرض التحصين والهجوم ـ ويُعرف ذلك بالقرائن والأمارات ـ فلا بدّ من القول بجواز قتلهم لاقتضاء المصلحة ذلك»[1].

إلى ذلك، استند بعض الفقهاء في جواز قتل الدرع البشري إلى فعل النبي (ص) في «غزوة الطائف»؛ لكنّ تصرف النبي الكريم (ص) في تلك الحادثة هو قضيّة في واقعة، فلم يكن المسلمون ليصلوا إلى العدوّ فيها إلّا بوسيلة ذلك؛ لذا أقدم النبي (ص) على هذا العمل وفقاً لما تقتضيه المصلحة.

ورغم نقل تلك الواقعة؛ إلّا أنها لم تثبت من الناحية التاريخية ولم ترد في روايات الأئمة الأطهار (ع)؛ لذا فلا يعتمد عليها؛ وعليه، فجميع الأدلة الدالة على منع قتل النساء والأطفال وغيرهم من العسكر تقتضي الالتجاء ما أمكن إلى السُبُل الكفيلة بعدم تعريض هؤلاء الأفراد للخطر[2].

بناءً على ذلك، لا يشرّع للوهلة الأولى اتّباع الطرق المؤديّة إلى قتل من ذُكر من المدنيين؛ بل قد تكون من مصاديق الاعتداء التي نهى عنها القرآن الكريم بقوله: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾[3].

ومن هنا، يتبيّن أنه رغم إفتاء معظم فقهاء أهل السُنَّة بجواز قتل

---

(1) **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، ط 3، دمشق، دار الفكر، 1403 ، ص 498.

(2) **حقوق الإنسان من وجهة نظر الإسلام**، مجموعة دراسات مقدمة إلى المهرجان الدولي لمركز الدراسات الثقافية في طهران عام 2000 م، ص 356 (مقالة محقق داماد).

(3) سورة البقرة: الآية 190.

النساء والأطفال في حالة اشتراكهم في الحرب؛ إلّا أنَّ أكثر فقهاء الشيعة الإمامية ذهبوا إلى عدم جواز قتلهم وإن أعانوا المقاتلين في جبهات القتال، بل إنّ المرحوم محمد حسن النجفي نقل عن كتاب «**منتهى المطلب**» للحسن بن يوسف بن المطهر الحِلّي أنَّ فقهاء الشيعة أجمعوا على منع قتل النساء والأطفال، وبخاصّة النساء، حتى لو اقتضت الضرورة ذلك[1].

النتيجة

صحيح أنَّ النظام العالمي يتحرك منذ عقود من الزمن باتجاه تنظيم القوانين الإنسانية وتوفير الحماية والدعم اللازم للشرائح الضعيفة التي تكون عرضةً للاستهداف، مثل النساء والأطفال؛ بيد أنَّ الرجوع إلى التاريخ الإسلامي والبحث في سلوك الأئمة المعصومين (ع)، ولا سيَّما إمام المتّقين علي بن أبي طالب (ع)، إبَّان الحرب والقتال، يثبت لنا بما لا يبقي مجالاً للشك أن الدين الإسلامي الحنيف ـ ومنذ قرون خلت ـ جعل احترام حقوق الإنسان والاهتمام بالفئات المستضعفة في صدر سُلَّم أولوياته.

وفي هذا المجال، يمكن الاستشهاد بما ذكره بيكيت becket، العالِم الحقوقيِ السويسري، عقب الانتهاء من صياغة «اتفاقيات جنيف وبروتوكوليها الإضافيين»؛ فقد قال: «رغبت في تصوير كافَّة القواعد الإنسانية الدولية في سياق جملة واحدة شاملة، فلم أجد خيراً من هذه القاعدة: «عامل الآخرين كما تحبّ أن يعاملوك»[2].

---

(1) **جواهر الكلام**، ط 3، طهران، دار الكتب العلمية، 1983 م، ج 21، ص 312.

(2) Pictet, **The Principles Of International Humanitarian Law**, 1966 INT. I. Rev. Red cross pp: 445 - 462

وهو ما ورد بعبارةٍ أخرى على لسان النبي الكريم (ص)، فقد قال: «لا يؤمن أحدكم حتى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه». ويدل هذا الحديث على أنَّ احترام القواعد الإنسانية في الإسلام جزء من الإيمان، وهي ركن من أركانه بعد الأصول الخمسة فيه[1].

(1) انظر: **حقوق الإنسان من وجهة نظر الإسلام**، مصدر سابق، ص 137.

الفصل الرابع

القانون الدولي الإنساني تحدّيات معاصرة

تطوّر القانون الدولي الإنسانيّ
في إطار العُرف الدولي المعاصر[1]

محمد رضا ضيائي بيگدلي[2]

تعريب: رعد الحجّاج

الخلاصة

إنّ القسط الأوفر من تطوّر القانون الدولي الإنسانيّ بمفهومه الواسع، ولا سيَّما منذ عام 1990 فصاعداً، رهن بأعضاء المنظّمات الدولية كمجلس الأمن الدولي ومحكمة العدل الدولية والمحاكم الجنائية في يوغسلافيا ورواندا.

وكان للسياسة التي انتهجتها «منظّمة الأمم المتحدة» دور فاعل

---

(1) ألقى الكاتب مقاطع من هذه المقالة في كلمةٍ له في الملتقى الإقليمي (الإسلام والقانون الدولي الإنسانيّ) الذي نُظِّم في مدينة قُم في 29 ـ 30 تشرين الثاني / نوفمبر عام 2006م، وبناءً على طلب تقدم به مكتب ممثلية اللجنة الدولية للصليب الأحمر في طهران، تمّ إعداد النصّ الكامل لكلمته وتقديمها إلى القرّاء الكرام.

(2) أستاذ ومدير لجنة القانون الدولي في كلية الحقوق والعلوم السياسيّة في جامعة العلّامة الطباطبائي.

ومصيري في هذا المضمار. ويمكن مشاهدة المظاهر البارزة لتطوّر القانون الدولي الإنسانيّ بأشكالٍ مختلفة ومواضع شتّى، وسوف تسلط هذه المقالة الضوء على عدد منها نظير:

العلاقات المتبادلة بين حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنسانيّ، التدخّل الإنسانيّ والقانون الإنسانيّ، انتهاك القانون الدولي الإنسانيّ، تهديد السلام والأمن الدوليين، حماية الأطفال في النزاعات المسلّحة، القوات العسكرية للأمم المتحدة والقانون الدولي الإنسانيّ، إلزام الدول بمحاكمة منتهكي القانون الدولي الإنسانيّ وفقاً لقوانينها الداخليّة، إلزام القوات المسلّحة غير الحكومية باحترام القانون الإنسانيّ، محاكمة منتهكي القانون الإنسانيّ دولياً، تطوّر في مسؤوليات وصلاحيات اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القانون الدولي الإنسانيّ في الأراضي المحتلّة، القوى الراعية للسلام المكلّفة بملاحقة واعتقال منتهكي القانون الإنسانيّ، الديمقراطية والقانون الدولي الإنسانيّ، مباشرة اللجنة الدولية لتقصّي الحقائق أعمالها بموجب المادة 90 من البروتوكول الأول، تعريف جديد للنزاع الداخلي، تحديد معيار المسؤولية الدولية المترتبة على انتهاك القانون الدولي الإنسانيّ، تأصيل قاعدة المسؤولية الجزائية لمنتهكي القانون الإنسانيّ، تحول المادة 3 المشتركة من «اتفاقيات جنيف الأربع» إلى قاعدة عرفية، صيرورة البروتوكول الثاني عرفاً متّبعاً، تدوين أسس الإرشاد إلى الحقّ في تقديم المعونات الإنسانيّة، اتخاذ «اتفاقيات جنيف الأربع» طابعاً علمياً، إلزام الدول بعدم الاعتراف بالأعمال المنتهكة للقانون الإنسانيّ، تحول «اتفاقية لاهاي الرابعة» (1907) إلى عرف قانوني، قاعدة (estopple) والقانون الدولي الإنسانيّ، الأسلحة النووية والقانون الدولي الإنسانيّ، التعهد الشامل بكون القانون الدولي الإنسانيّ حامياً المدنيين، لجنة إقرار وتعزيز السلام

والمعونات الإنسانية، عدم الاعتراف بالحصانة الدبلوماسية للمسؤولين الحكوميين في ما يرتبط بانتهاك القانون الدولي الإنسانيّ، وأخيراً الإرهاب والقانون الدولي الإنسانيّ.

خطة الدراسة

تشتمل هذه الدراسة على أربعة محاور: المحور الأول: «تعريف المصطلحات»، وقد حاولنا فيه تسليط الضوء على المفهومين الرئيسيين الواردين فيها. المحور الثاني: سيتناول البحث في «منظّمة الأمم المتحدة والقانون الدولي الإنسانيّ». المحور الثالث: سيبحث في صلب الموضوع ويقدم أبرز مشاهد لتطوّر القانون الدولي الإنسانيّ. المحور الرابع: خصِّص لفهرسة كلّ ما ورد في هذه الدراسة وإعطاء النتيجة.

المحور الأول

تعريف المصطلحات

1 ـ تطوّر القانون الدولي الإنسانيّ:

إنّ المراد من تطوّر القانون الدولي الإنسانيّ هو التوسع الكمّي والكيفي، وترشيد وإصلاح تطبيق قواعد القانون الدولي الإنسانيّ عن طريق تفسير تلك القواعد الموجودة تفسيراً راقياً وعصرياً، وكذلك القرارات الدولية شبه التقنينية أو القرارات الدولية القضائية أو شبه القضائية، أو رؤية الأعضاء في معاهدات القانون الدولي الإنسانيّ في تطبيق تلك القواعد.

وبالتوسع والتطوّر تتعين الرؤى المتحولة إلى أعراف، كما يُتاح فهم ومعرفة تلك الأعراف أيضاً. لكن لا بدّ من الالتفات إلى أن

الرؤية ليست في نفسها قاعدة قانونية، وفي هذه المقالة سيجري بحث القواعد أو القوانين الموجودة (Lex lata) إلى جانب القواعد المثالية (Lex ferenda).

2 ـ مفهوم الرؤية أو العُرف الدولي المعاصر

المراد من الرؤية أو العُرف الدولي هو الأداء أو السلوك المتبادل بين الدول والمنظمات الدولية، بما هي أعم من كونها حكومية أو غير حكومية، في العلاقات الدولية، وكذلك الآراء القضائية الدولية.

والدور المحوري لبلورة الرؤى والأعراف في مجال القانون الدولي الإنسانيّ يقع على عاتق مجلس الأمن الدولي، محكمة العدل الدولية، والمحاكم الجزائية الدولية الخاصة.

هذا في ما يقصد بالمرحلة المعاصرة، في هذه المقالة، بدايةُ عقد التسعينيات إلى اليوم.

المحور الثاني

منظّمة الأمم المتحدة والقانون الدولي الإنسانيّ

التزم ميثاق الأمم المتحدة الصمت المطبق في خصوص القانون الدولي الإنسانيّ. وقد تزامن هذا الصمت مع تعاطٍ واضح الانفعال والتشنّج لمختلف أركان هذه المنظّمة الدولية، خصوصاً مجلس الأمن الدولي مقابل قضايا القانون الدولي الإنسانيّ، ولا سيما طيلة فترة الحرب البادرة؛ لكن لا ينبغي تجاهل المواقف الآنية المعدودة للجمعية العامة، واللجنة الاقتصاديّة والاجتماعية، ولجنة حقوق الإنسان، ومحكمة العدل الدولية.

وبشكل كلي، لم يتحقق تعاون جادّ في ما مضى بين «منظّمة

الأمم المتحدة» وبين الدول الأطراف في «اتفاقيات جنيف الأربع» والبروتوكول الأول منها تجاه انتهاك تلك الاتفاقيات على النحو المقرّر في المادة 89 من البروتوكول الأول.

في المقابل، خصّصت «منظّمة الأمم المتحدة» ـ و«مجلس الأمن» على وجه التحديد ـ في عصرنا الراهن جزءاً كبيراً من جدول أعمالها لقضايا القانون الدولي الإنسانيّ؛ فعلى سبيل المثال: أعلنت المنظمة في مستهلّ القرار 1483 الصادر حول العراق: إنّ منظّمة الأمم المتحدة عازمة على لعب دور مصيريّ في مجال القانون الدولي الإنسانيّ. كما قرّرت «محكمة العدل الدولية» في رأيها الاستشاري الصادر عام 2004 المتصل بالتبعات القانونية الناشئة من بناء جدار عازل في الأراضي الفلسطينية المحتلّة أنّ كافّة الدول الأعضاء في «اتفاقية جنيف الرابعة» في إطار «ميثاق الأمم المتحدة» والقانون الدولي «تتعهّد بإجبار إسرائيل على احترام القانون الدولي الإنسانيّ المقرّر في تلك الاتفاقية».

إن مجلس الأمن الدولي طالب كافّة الأطراف المتنازعة مراراً خلال قراراته المتعدّدة باحترام القانون الدولي الإنسانيّ، نظير القرار 788 (1992) في قضية ليبيريا، والقرار 814 (1993) في قضيّة الصومال، والقرار993 (1993) في قضيّة جورجيا، والقرار 1270 (1999) في قضيّة سيراليون.

وتمّ التأكيد في البيان الختامي للمؤتمر الدولي لحماية ضحايا الحرب المنعقد في جنيف (1993) أنّ الدول الأعضاء في الاتفاقيات الأربع: «تتعهّد وتصرّ على التعاون مع منظّمة الأمم المتحدة لضمان احترام القانون الدولي الإنسانيّ بصورة كاملة».

المحور الثالث

أبرز المشاهد لتطوّر القانون الدولي الإنسانيّ

1 ـ العلاقة بين حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنسانيّ:

أبدى المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان مدى التقارب بين حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنسانيّ؛ ففي هذا المؤتمر طولبت ـ وبشدّة ـ كافّة الدول التي لم تنضوِ تحت لواء اتفاقيات جنيف الأربع (1949) وبروتوكولَيْها (1977) بالانضمام إليها.

إن لجنة القانون الدولي تطرقت عام 1993 في قرارها المعتمد تحت عنوان «جرائم ضدّ الأمن والإنسانية» إلى ما يتصل بقضايا حقوق الإنسان وضحايا الحرب في الوقت ذاته.

كما أن محكمة العدل الدولية في رأيها الاستشاري الصادر عام 2004 في ما يتصل بالتداعيات القانونية المترتبة على بناء الجدار العازل في الأراضي الفلسطينية المحتلّة، اعتبرت بناء الجدار انتهاكاً لحقوق الإنسان والقانون الدولي الإنسانيّ في آنٍ واحد؛ إذ خُصّصت البنود 123 ـ 137 لهذا الموضوع.

أما في ما يتعلّق بقضية دارفور في السودان، فإن الجمعية العامة كلّفت لجنة حقوق الإنسان مراراً بدراسة موارد انتهاك القانون الدولي الإنسانيّ هناك ورفع تقرير إليها في هذا الخصوص، كما طالبتها بإجراء دراسة دقيقة بشأن التطوّر الحاصل في مجال القانون الدولي الإنسانيّ.

وبموازاة عمل الجمعية العامة، دعم مجلس الأمن الدولي مبادرة المفوّض السامي لحقوق الإنسان في إيفاد مبعوثين يشرفون على تطبيق حقوق الإنسان في دارفور، ومن ثم رفع تقرير حول انتهاكات حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنسانيّ.

2 ـ التدخل الإنسانيّ والقانون الإنسانيّ:

لا يندرج التدخل الإنسانيّ ـ بما هو تدخل ـ في إطار مواضيع القانون الدولي الإنسانيّ، إلّا إذا كان عبارة عن عمل مسلّح لدعم هذا القانون؛ وإلّا أصبح من اختصاص القانون الدولي. وبدهي أنه في كلّ مورد من موارد التدخل الإنسانيّ لدعم حقوق الإنسان لا بدّ من احترام القانون الدولي الإنساني وملاحظته.

إن التدخّل الإنسانيّ من الناتو في يوغسلافيا السابقة الذي دام 77 يوماً كان يرمي ـ حسب المعْلَن ـ إلى احترام القانون الدولي الإنسانيّ؛ إلّا أنه أفضى في نهاية المطاف إلى انتهاكه.

أما مجلس الأمن الدولي فطالما تعرّض لقضية التدخّل الإنسانيّ والقانون الدولي الإنسانيّ، ومن ذلك قراره المرقّم بـ 794 (1992) بشأن الحرب الأهلية في الصومال؛ حيث إنّه أُذن باستخدام كافّة الوسائل الضرورية لتوفير مناطق آمنة لعمليات الإغاثة الإنسانية في الصومال.

إلى ذلك عمد «مجلس الأمن» مراراً إلى توفير مناطق آمنة وحظر الطيران في مناطق النزاع بهدف ضمان احترام القانون الدولي الإنسانيّ، ومن ذلك ما حصل في دولتي رواندا والبوسنة والهرسك.

وفي القرار 688 (1991) عيّن مجلس الأمن معونات إنسانية للأكراد والشيعة دون الإشارة إلى قواعد القانون الدولي الإنسانيّ.

من جهة أخرى، عدّ المجلس في قراره 1564 (2004) المتصل بدارفور منع وصول المعونات الإنسانية في المنازعات المسلّحة انتهاكاً صارخاً للقانون الدولي الإنسانيّ.

وبموجب القرار 1701 (2006) طالب «مجلس الأمن» المجتمع الدولي باتخاذ إجراءات عاجلة لتقديم مساعدات عينية وإنسانية إلى

الشعب اللبناني، منها العمل على توفير الأمن للنازحين منهم (البند6).

وفي البند7 من القرار المذكور أعلن أنّ كافّة الأطراف مسؤولة عن ضمان عدم القيام بعمل يغاير التوقف الكامل للنزاع؛ نظراً إلى أن هذه الأعمال العدائية ستُربك الوصول إلى المدنيين، وستعيق عبور قوافل الإغاثة أو العودة الطوعية للنازحين بأمان.

وفي البند 9 من نفس القرار شدّد المجلس على أن أحد مهام اليونيفيل (القوى الراعية للسلام في جنوب لبنان) هي المساعدة على عمليات الإغاثة الإنسانية ومساعدة الجيش اللبناني على إحلال الأمن في المنطقة الجنوبية من لبنان.

3 ـ انتهاك القانون الدولي الإنسانيّ تهديد للسلام والأمن الدوليين:

ذهب «مجلس الأمن الدولي» في قرارات عدّة، منها 808 و955 و1315، إلى أن انتهاك القانون الدولي الإنسانيّ يمثّل تهديداً للسلام والأمن الدوليين، حتى إنه تجاوز هذا الحدّ في قضية دارفور في السودان معتبراً أنّ الحرب الداخلية هناك بشكل عام هي بمثابة تهديد للسلام والأمن الدوليين.

4 ـ حماية الأطفال في النزاعات المسلّحة:

أكّدت الجمعية العامة «لمنظّمة الأمم المتحدة» حماية الأطفال المتضرّرين من النزاعات المسلّحة عبر إصدارها قراراً خاصاً يحمل الرقم 77/ 51 بتاريخ كانون الأول ديسمبر/ 1996. وأما «مجلس الأمن» فقد تطرّق إلى هذا الموضوع في قرارات عدّة، منها ما اقتصر على معالجة هذا الموضوع فقط، نحو القرار 1379 (2001) والقرار 1460 (2003) المتصلان باشتراك الأطفال في النزاعات المسلّحة.

إلى جانب «مجلس الأمن»، أعلنت محكمة سيراليون في قضيّة

نورمن خلال حكمها المؤرخ عام 2004 عن أن حظر تجنيد الأطفال ما دون سنّ الخامسة عشرة قد اتخذ طابعاً عُرفياً.

5 ـ القوات العسكرية للأمم المتحدة والقانون الدولي الإنسانيّ:

المقصود من القوات العسكرية للأمم المتحدة هي القوات التي تساهم في عمليات الأمم المتحدة أو المنضوية تحت قيادة هذه المنظّمة؛ وأبرز نماذجها القوات متعدّدة الجنسيات المنضوية تحت لواء الأمم المتحدة والقوات الراعية للسلام.

إنّ هذه القوات مُلزمة باحترام قواعد القانون الدولي الإنسانيّ في غضون العمليات التي تتّسم بطابع دفاعي عادةً. وهذا الإلزام ربما يكون نابعاً من استقرارها في منطقة العمليات، أو ناشئاً من قرارات الفصل السابع «لمجلس الأمن».

ولهذا نجد أنّ «مجلس الأمن» في قراره رقم 678 (1991) المتعلّق بإخراج القوات العراقية من الكويت قد شدّد على احترام القانون الدولي الإنسانيّ من قِبل القوى متعدّدة الجنسيات.

وتضمّن توجيه أمين عام «منظّمة الأمم المتحدة» بشأن «احترام القانون الدولي الإنسانيّ من قِبل قوى الأمم المتحدة» في 7 أغطس/ آب 1999 تأكيد، هذه النقطة، وفي حالة الانتهاك يحقّ لمحاكم الدول المعنيّة بالجنود محاسبة المنتهكين. أما بعد بدء محكمة الجزاء الدولية أعمالها فيجب اعتبار أولئك مجرمي حرب، والتعامل معهم في إطار النظام الداخلي لتلك المحكمة.

لكنّ مجلس الأمن الدولي أوقف التحقيق أو الملاحقة الجزائية لمدة 12 شهراً وفقاً للمادة 16 من نظام المحكمة المذكورة عبر قراره 1422 (2002)؛ وما زال هذا القرار يُمدّد كلّ عام.

يجيء هذا التجميد بمعزلٍ عن الاتفاقيات الثنائية التي أبرمتها

أميركا مع بعض الدول بشأن الالتزام بعدم تسليم القوات الأميركية إلى محكمة الجزاء الدولية وتسليمهم إلى المحاكم الأميركية الداخليّة.

في مقابل احترام القوات التابعة للأمم المتحدة للقانون الدولي الإنسانيّ، يجب على الأطراف المتنازعة أيضاً تطبيق قواعد هذا القانون على هذه القوات؛ «فاتفاقية نيويورك» (1994) المتعلِّقة بأمن موظفي الأمم المتحدة، واتفاقيات استقرار هذه القوات، وتوجيه أمين عام المنظّمة تشتمل على الإلزام المذكور.

مضافاً إلى ذلك، فإن مجلس الأمن الدولي في البند 10 من القرار 1701 (2006) شدّد على ضرورة حماية موظفي ووسائل وأماكن ومنشآت ومعدّات منظّمة الأمم المتحدة.

6 ـ إلزام الدول بمحاكمة منتهكي القانون الدولي الإنسانيّ وفقاً لقوانينها الداخلية:

في قضية إقليم دارفور، طالب مجلس الأمن الحكومة السودانية بدايةً بمحاكمة منتهكي القانون الدولي الإنسانيّ في النزاع الجاري في الإقليم طبقاً لقوانينها الداخلية؛ إلّا أن رفض الحكومة السودانية الانصياع لذلك الطلب أدّى إلى إصدار قرار آخر من «مجلس الأمن» يحمل الرقم 1593 (2005) أحال فيه الموضوع إلى محكمة الجزاء الدولية طبقاً للمادة 13 من نظام تلك المحكمة.

7 ـ إلزام الجماعات المسلّحة غير الحكومية باحترام القانون الدولي الإنسانيّ

وجّه «مجلس الأمن الدولي» خطاباً إلى الفئات المسلّحة غير الحكومية مراراً، واعتبرها ملزمةً بمراعاة القانون الدولي الإنسانيّ، ومن ذلك القرار 1556 (2004) الذي أصدره «مجلس الأمن» حول قضية دارفور، وكذلك الرأي الاستشاري الصادر عن «محكمة العدل

الدولية» بشأن الجدار العازل؛ فلقد أُلزمت فيه إسرائيل والفلسطينيون باحترام القانون الدولي الإنسانيّ.

كما ذكّرت مؤسسة القانون الدولي بهذا الإلزام في اجتماع برلين (1999) في القرار المتعلِّق بـ «تطبيق القانون الدولي، خاصّةً الإنسانيّ، في النزاعات المسلّحة التي تشترك فيها الجماعات المسلّحة غير الحكومية».

8 ـ محاكمة منتهكي القانون الدولي الإنسانيّ دولياً:

دأب «مجلس الأمن الدولي» على إنشاء محاكم دولية لمحاكة منتهكي القانون الدولي الإنسانيّ دولياً، منها محكمتا الجزاء في يوغسلافيا ورواندا باعتبارهما ركنين فرعيين للمجلس، ومحكمة الجزاء الدولية، ومحكمة سيراليون، والمحكمة الجزائية العليا في العراق لمحاكمة صدّام حسين ـ الرئيس العراقي السابق ـ وأعوانه البعثيين.

9 ـ تطوّر في مسؤوليات وصلاحيات اللجنة الدولية للصليب الأحمر:

يمكن ملاحظة التطوّر في مسؤوليات وصلاحيات اللجنة الدولية للصليب الأحمر في مجال القانون الدولي الإنسانيّ من خلال القرار 771 (1992) الصادر عن «مجلس الأمن الدولي» بحقّ البوسنة والهرسك.

كما أصدر «مجلس الأمن» قراراً آخر يحمل الرقم 1483 (2003) حول العراق، وكلّف بموجبه السلطات المحتلّة التشاور مع اللجنة الدولية للصليب الأحمر قبل اتخاذ التدابير اللازمة حول المفقودين وأموالهم في العراق.

10 ـ القانون الدولي الإنسانيّ في الأراضي المحتلّة:

أكّد كلّ من «مجلس الأمن الدولي» و«محكمة العدل الدولية» مراراً وتكراراً ضرورة احترام القانون الدولي الإنسانيّ في الأراضي المحتلّة؛ فمن ذلك قرار «مجلس الأمن» يحمل الرقّم 1483 (2003) المتصل بلزوم تطبيق النظام الحقوقي للاحتلال (ومنه القانون الدولي الإنسانيّ) في العراق من قِبل القوات المحتلّة (أميركا وحلفاؤها). كذلك «محكمة العدل الدولية»؛ فلقد أكّدت في رأيها الاستشاري بشأن الجدار العازل (2004) تطبيق القانون الدولي الإنسانيّ في الأراضي الفلسطينة المحتلة.

وقد رجعت المحكمة في رأيها المذكور إلى رأي المحكمة الإسرائيلية العليا المؤرّخ في 30 مايو/أيار 2004 الذي يستوجب تطبيق «اتفاقية جنيف الرابعة» في فلسطين المحتلّة.

11 ـ قوات حفظ السلام المكلّفة بملاحقة واعتقال منتهكي القانون الدولي الإنسانيّ

أصدر مجلس الأمن القرار 814 (1993) بشأن الحرب الداخلية في الصومال وأخرج بذلك قوات حفظ السلام لأول مرّة عن دورها المعهود، فكلّفها بملاحقة واعتقال المتسبِّبين بقتل 46 جندياً من القوى الراعية للسلام.

وهذه هي المرة الأولى التي يأذن فيها «مجلس الأمن» لهذه القوات باللجوء إلى القوة؛ بل يسمح لها بتجريد القوى المتنازعة هناك من أسلحتها، وذلك في إطار الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة.

12 ـ الديمقراطية والقانون الدولي الإنسانيّ:

في قرار مجلس الأمن رقم 1468 (2004) المتعلّق بدولة

كونغو، طالب المجلس أحزاب هذه الدولة قبل الانتخابات بمراجعة سوابق المترشحين للحكومة الانتقالية من حيث احترامهم للقانون الدولي الإنسانيّ واحترامهم لحقوق الإنسان.

13 ـ مباشرة اللجنة الدولية لتقصّي الحقائق أعمالها بموجب المادة 90 من البروتوكول الأول:

بعد ما وافقت الدول العشرون الموقّعة على «اتفاقية جنيف» على موضوع المادة 90 من البروتوكول الأول للاتفاقية المذكورة عام 1992، وأصبح التنفيذ واجباً لبلوغ حدّ النصاب، باشرت اللجنة الدولية لتقصّي الحقائق أعمالها، وعقدت أول اجتماع لها في شهر مارس/آذار من ذلك العام. أما المهمة الأساسية لهذه اللجنة فهي النظر في الانتهاكات الصارخة «لاتفاقيات جنيف الأربع» وبروتوكولها الأول.

يُشار إلى أنّ «مجلس الأمن الدولي» شكّل في بعض الموارد لجاناً تحقيقية خاصّة للنظر في انتهاك القانون الدولي الإنسانيّ، كما حصل في قضية إقليم دارفور في السودان عبر القرار 1556 (2004).

14 ـ تعريف جديد للنزاع الداخليّ:

قدّمت المحكمة الجنائية الخاصة بيوغوسلافيا تعريفاً جديداً للنزاع الداخلي في رأي مؤرّخ في أكتوبر/تشرين الأول 1995، وهو: أنّ النزاع الداخلي هو النزاع المسلّح الطويل الأمد الذي يقع ويتواصل بين القوات الحكومية والجماعات المسلّحة المنظّمة، أو بين تلك الجماعات نفسها في حدود بلدٍ ما.

هذا وقد اعتبر كلّ من المحكمة و«مجلس الأمن الدولي» النزاعات الجارية في يوغسلافيا السابقة ذات ماهيّة مختلطة، رغم أنّ

المحكمة المذكورة ذهبت إلى أنّ النزاع في دائرة البوسنة والهرسك نزاع دولي. بالجملة، فإنّ هذه المحكمة ترى عدم جدوى الفصل بين النزاع الداخلي والنزاع الدولي في الظروف الراهنة.

15 ـ تحديد معيار المسؤولية الدولية المترتّبة على انتهاك القانون الدولي الإنسانيّ:

خالفت المحكمة الجنائية في يوغسلافيا السابقة في رأي تاديج بشأن قضية نيكاراغوا (1986) حكم «محكمة العدل الدولية» في اعتبار معيار تحديد المسؤولية الدولية الناشئة من انتهاك القانون الدولي الإنسانيّ هو معيار السيطرة الكلية بدل السيطرة المؤثّرة. ومما لا شكّ فيه أنّ مهمة المحكمة اليوغسلافية تقتصر على إحراز المسؤولية الجزائية للأشخاص في إطار قواعد القانون الدولي الإنسانيّ.

وفي أعقاب تغيير المحكمة اليوغسلافية لموقفها بشكل مفاجىء، انتقد السيّد غيوم رئيس محكمة العدل الدولية آنذاك هذا الموقف في اجتماع عام 2000، معتبراً أنه يفضي إلى التشرذم والانقسام في القانون الدولي ويجرّ إلى الفوضى.

16 ـ تأصيل قاعدة المسؤولية الجزائية لمنتهكي القانون الدولي الإنسانيّ:

أكّدت المحكمة اليوغسلافية السابقة في رأي تاديج عام 1995 (البند 133) أن بعض قرارات مجلس الأمن الدولي التي أجمع على اعتمادها تدلّ على تصور قانوني (opinion jurist) للدول، يقضي بأنّ انتهاك القانون الدولي الحاكم على النزاعات المسلّحة يستوجب مسؤولية جزائية فردية للمنفّذين والآمرين.

17 ـ تحوّل المادة 3 المشتركة من اتفاقات جنيف الأربع إلى قاعدة عُرفية:

أعلنت مؤسسة القانون الدولي في اجتماع برلين عام 1999 أنّ المادة الثالثة المشتركة ـ المعنيّة باحترام الحدّ الأدنى من القانون الدولي الإنسانيّ في النزاعات غير الدولية ـ هي إحدى المبادىء الأساسية للقانون الدولي الإنسانيّ.

كما إن المحكمة الدولية ليوغسلافيا في قضية تاديج (1995) أعلنت أنّ المادة 3 المشتركة تمثّل آليّة مناسبة لدعوة الأطراف المتخاصمة في هذا النوع من النزاعات إلى قبول احترام باقي بنود «اتفاقيات جنيف الأربع» (البند 103).

18 ـ صيرورة البروتوكول الثاني عُرفاً متّبعاً:

أعلنت محكمة يوغسلافيا في قضية تاديج أنّ البروتوكول الثاني من «اتفاقيات جنيف الأربع» قد اتخذ طابعاً عُرفياً (البند 117 في رأي عام 1995).

19 ـ تدويل أُسس الإرشاد إلى الحقّ في تقديم المعونات الإنسانية:

قامت مؤسسة القانون الدولي الإنسانيّ في اجتماعها في /نيسان/ أبريل 1993 بتدوين ونشر أُسس الإرشاد إلى الحق في تقديم المعونات الإنسانية.

20 ـ اتخاذ اتفاقيات جنيف الأربع طابعاً عالمياً

لأول مرة في تاريخ المعاهدات الدولية، حظيت «اتفاقيات جنيف الأربع» بقبول عالمي في آب/ 21 أغسطس 2006، وقد تمّ إحراز هذا الانتصار بعد انضمام جمهوريتَي نوارو ومونتينغرو إليها.

21 ـ إلزام الدول بعدم الاعتراف بالأعمال المنتهكة للقانون الدولي الإنسانيّ:

اعتبرت «محكمة العدل الدولية» بناء الجدار العازل عملاً غير مشروع وغير قانوني، وألزمت كافّة الدول بعدم الاعتراف بكلّ ما يخلّ بالقانون الدولي، وعدم دعمه أو مساعدته.

22 ـ تحويل اتفاقية لاهاي الرابعة (1907) إلى عرف:

وأعلنت المحكمة المذكورة في رأيها حول الجدار العازل أن اتفاقية لاهاي الرابعة (1907) تحوّلت إلى عرف قانوني، واكتملت بواسطة قرارات اتفاقية جنيف الرابعة.

23 ـ قاعدة Estopple[1] والقانون الدولي الإنسانيّ.

أعلنت «محكمة العدل الدولية» في رأيها حول الجدار العازل أنّ إسرائيل قد أعلنت مراراً أنها تلتزم بتنفيد كلّ قرارات القانون الدولي الإنسانيّ الواردة في «اتفاقيات جنيف الأربع» في الأراضي الفلسطينية المحتلّة؛ بناءً عليه لا يمكنها اتخاذ موقف معاكس.

24 ـ الأسلحة النووية والقانون الدولي الإنسانيّ:

وحول شرعيّة أو عدم شرعيّة التهديد بالأسلحة النووية أو الاستفادة منها، أعلنت «محكمة العدل الدولية» في رأيها عام 1996 أنّ التهديد باللجوء إلى استخدام الأسلحة النووية يجب أن يتطابق مع معايير القانون الدولي الإنسانيّ؛ وهو مغاير له تماماً.

---

(1) قاعدة Eestopple: قاعدة من قواعد البينة، يمكن تفسيرها بالإغلاق الحكمي أو الجنّة المغلقة، وهي تمنع الشخص من إنكار ما صدر عنه من قول أو فعل أو سلوك، وتقرّر أن رضاه أو سكوته عن أمر أو قبوله به صراحةً أو ضمناً يُعتبر حُجّةً قاصرةً عليه تحرمه من نقضه أو إنكاره. (حارث سليمان الفاروقي، **المعجم القانوني**، بيروت، ط 5، 2005 م). [المترجم].

وهذا الرأي يعكس وجود استثناءات لدى المحكمة لبعض الموارد، فلا تكون الاستفادة من الأسلحة النووية مغايرة للقانون الدولي آنذاك.

25 ـ اعتبرت محكمة العدل الدولية في رأيها بشأن الجدار العازل أنّ قرارات القانون الدولي الإنسانيّ في ما يتعلق بحماية المدنيين تعهدات شاملة.

26 ـ لجنة إقرار وتعزيز السلام والمعونات الإنسانية:

إنّ أحد أهداف لجنة تعزيز السلام المنبثقة عن منظّمة الأمم المتحدة تقديم المعونات الإنسانية أثناء النزاع الدائر حتى انتهائه قانونياً.

27 ـ عدم الاعتراف بالحصانة الدبلوماسية للمسؤولين الحكوميين في ما يرتبط بانتهاك القانون الدولي الإنسانيّ:

في قضية الحكم باعتقال وزير خارجية دولة الكونغو (2002)، لم تعترف «محكمة العدل الدولية» ولا المحكمة اليوغسلافية بالحصانة الدبلوماسية للمسؤولين الحكوميين في حال ارتكابهم جرائم حرب.

لكنّ محكمة العدل الدولية أقرّت بهذا المبدإ في القضيّة المذكورة؛ غير أنها اعتبرت أنّ المسؤولين القضائيين البلجيكيين غير مؤهّلين لتطبيق هذه الفقرة، لا يصلح للنظر في مثل هذه القضايا إلّا المحاكم الدولية.

28 ـ الإرهاب والقانون الدولي الإنسانيّ:

أعلن «مجلس الأمن الدولي» في قراره 1465 (2003) أنّ أيّ عمل لمحاربة الإرهاب يجب أن يراعي الاتفاقيات الدولية، ولا سيَّما القانون الدولي الإنسانيّ وحقوق الإنسان واللاجئين.

المحور الرابع

التقييم نهائي والنتيجة

إنّ دخول مصطلح القانون الدولي الإنسانيّ إلى أدبيات القانون الدولي يمثّل مظهراً بارزاً من مظاهر نموّ القانون الدولي وتطوره؛ ذلك أنّ قواعد القانون الدولي الإنسانيّ كانت موجودة من قبلُ؛ فلقد كانت تشكّل قسماً من قانون الحرب أو قانون النزاعات المسلّحة. إلّا أن هذا الاصطلاح يعتبر اصطلاحاً في هذا المجال، ولم يُعرف في أيّ من الوثائق الحقوقية. وهو في الحقيقة عبارة عن عُرف جعلي ووضعي ناظر إلى قواعد حقوقية بشرية خاصّة في غضون الحرب.

وقد استعمل «مجلس الأمن الدولي» التابع لمنظّمة الأمم المتحدة في قراره 827 (1993) مصطلح القانون الدولي الإنسانيّ بشكله العام، وأعلن أنه يشمل ثلاث مجالات مختلفة: قانون الحرب أو قانون النزاعات المسلّحة، الجرائم ضدّ الإنسانية، جرائم الإبادة الجماعية.

كما هو واضح، فإنّ مجلس الأمن اعتبر القانون الدولي الإنسانيّ متفرّعاً على القانون الدولي أولاً، وجعله من حيث المفهوم مرادفاً لقانون الحرب ثانياً، ويبدو أنه لم يكن مصيباً في هذا التشخيص.

وعلى كل حال، ثمة جدل حول كون القانون الدولي الإنسانيّ فرعاً مستقلّاً من فروع القانون الدولي أو كونه فرعاً من حقوق الإنسان الدولية.

وأنا أعتقد أنّ القانون الدولي الإنسانيّ رهنٌ بالنموّ والتطوّر في إطار العُرف أكثر من أيّ فرع آخر من فروع القانون الدولي، خاصّةً

في الربع الأخير من القرن الماضي؛ وذلك لأنّ القانون الإنسانيّ في تلك الحقبة قلّما اندرج في وثائق ومعاهدات خاصة.

وفي ظلّ ضآلة القواعد الإلزامية للقانون الدولي الإنسانيّ، لا بدّ لنا من الرجوع إلى العُرف ثم القوانين الكلية في مرحلة أخرى بغية التمهيد لتطوّر القانون المذكور؛ لكنّ تحديد العُرف في المجتمع الدولي، وخاصّةً إحراز عنصر الاعتقاد القانوني (opinion Jurist)؛ بل حتى المبادىء القانونية الكلية، ليست بالأمر اليسير. ومما لا شكّ فيه أنّ في مقدور المجتمع الدولي لعب دور كبير في هذا المضمار.

بناءً على هذا، فإن أهم دور تضطلع به الرؤية الدولية هو تحديد وتقديم عُرف جديد ومبادئ قانونية كلية بشأن القانون الدولي الإنسانيّ.

أما في حالة سكوت العُرف والمبادىء القانونية الكلية، فإنّ الرؤية الدولية تُسقط أثر هذا السكوت عن طريق التفسير الحدسي للقواعد الموجودة، أو اللجوء إلى أي قاعدة أخرى تتصل بالقانون الدولي.

من جهة أخرى، بمقدار ما تزداد الرؤية الدولية سعةً وتتسم بالسرعة تتهيأ الأرضية لنموّ وتطوّر قواعد القانون الدولي الإنسانيّ أكثر فأكثر، وهذا التهيؤ يطال القانون الدولي الإنسانيّ أكثر من سائر قواعد القانون الدولي الأخرى؛ وذلك لوقوع أحداث مختلفة ومتنوّعة على الصعيد العالمي، خاصّةً في الربع الأخير من القرن الماضي، ما دعا المجتمع الدولي إلى إبداء ردّ تجاهها، وهذه الردود تؤول إلى صناعة الرؤية وتبلور العُرف.

بالتالي، فإنّ ثمة رؤىً وأعرافاً دولية جديدة كثيرة في خصوص قضايا القانون الدولي الإنسانيّ، وما قُدّم في هذا المقال لا يعدو أن يكون نبذةً مختصرةً من ذلك.

المصادر

1 ـ **حقوق بين المللي** عمومي (القانون الدولي العام)، ط25، گنج دانش، 1385ش، (2006م).

2 ـ **حقوق جنگ (قانون الحرب)**، ط2، إصدار جامعة العلّامة الطباطبائي، 1381ش، (2002م).

3 ـ **حقوق معاهدات بين المللي** (قانون الاتفاقيات الدولية)، ط3، گنج دانش، 1385ش، (2006م).

4 ـ «**بررسى مسئله عراق از ديدگاه بين الملل**» (دراسة القضيّة العراقية من وجهة النظر الدولية)، مجلة «الدارسات السياسية ـ الاقتصادية»، العدد 149 ـ 150، 1378ش، (1999م).

5 ـ «**حقوق بين الملل بشر در آستانه قرن بيست ويكم**» (حقوق الإنسان الدولية على أعتاب القرن الحادي والعشرين)، مجلة «دراسات القانون والسياسة»، كلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة العلّامة الطباطبائي، العدد 2 ـ 3، 1379ش، (2000م).

6 ـ «**نگرشي نو به لمفهوم مداخله بشردوستانه**» (رؤية جديدة

المفهوم التدخّل الإنساني)، مجلة «الحقوق والسياسة، كلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة العلّامة الطباطبائي، العدد 5، 1380ش، (2001م).

7 ـ **«تحليل قطعنامه هاى أخير شوراى أمنيت در مبارزه عليه تروريسم بين المللي»** (تحليل القرارات الأخيرة لمجلس الأمن بشأن مكافحة الارهاب الدولي)، مقالة قُدّمت في مهرجان «الإرهاب والدفاع المشروع من وجهة نظر الإسلام والقانون الدولي»، المنظّم من قِبل كلية العلوم القضائية والمحكمة العدلية، 6/ 10/ 80 ش (27/ 12/ 2001م)، مطبوعة ضمن مجموعة مقالات.

8 ـ **«حقوق بشر، حقوق بشردوستانه وحقوق بين الملل بشر»** (حقوق الإنسان، القانون الدولي الإنسانيّ وحقوق الإنسان الدولية)، مقالة قُدّمت في مهرجان «دراسة التطوّرات الأخيرة للقانون الدولي الإنسانيّ»، المنظّم من قِبل اللجنة الوطنية للقانون الدولي الإنسانيّ التابعة للهلال الأحمر في جمهورية إيران الإسلامية، 1381ش، (2002م).

9 ـ **«نگرشى بر مسئووليت بين المللي ناشى از نقض حقوق بشر وحقوق بشردوستانه»** (رؤية للمسئوولية الدولية الناشئة من انتهاك حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنسانيّ)، مجلة «دراسات الحقوق والسياسة»، كليه الحقوق والعلوم السياسيّة في جامعة العلّامة الطباطبائي، العدد 11، 1383ش، (2004م).

10 ـ **مقابله سازمان ملل متحد با بى كيفري در قضيه ترور رفيق حريري** (مواجهة منظّمةُ الأمم المتحدة لعدم الاقتصاص في قضية اغتيال رفيق الحريري)، مقالة قُدّمت في مهرجان «منظّمة الأمم المتحدة ومواجهة عدم الاقتصاص»، المنظّمة من قِبل

الجمعية الإيرانية للدراسات حول منظّمة الأمم المتحدة، 0/ 3/ 85ش، (16/ 6/ 2006م).

11 ـ «**بررسى ونقد قطعنامه 1701 (اوت 2006 شوراى أمنيت) در مورد جنگ اسرائيل وحزب الله لبنان از منظر حقوق بين الملل**» (دراسة ونقد القرار 1701 (أغسطس/آب 2006م) لمجلس الأمن بشأن الحرب بين إسرائيل وحزب الله في لبنان من وجهة نظر القانون الدولي)، مقالة قُدّمت إلى الجمعية الإيرانية للدراسات حول منظّمة الأمم المتحدة، 1/ 9/ 1385ش (22/ 11/ 2006م).

الهدفية والحياد في

القانون الدولي الإنسانّي

حسن علي علي أكبريان(*)

تعريب: رعد الحجّاج

تمهيد

إنّ التاريخ البشري زاخر بالحروب الدموية؛ فلم يسلم شعب من ويلاتها وتبعاتها المدمّرة، ولم تهدّد الويلات أرواح الناس وأموالهم فحسب، بل راحت تستهدف كرامتهم وحرمتهم. إنّ قتل الشيوخ والنساء والأطفال وممارسة العنف معهم جعل قلب البشرية يعتصر ألماً وملف المحاربين يزداد اسوداداً.

وفي هذا الإطار، جاء القانون الدولي الإنسانيّ للتقليل من هذه الويلات والدفاع عن حقوق المظلومين في الحرب؛ «فاتفاقيات جنيف الأربع» (1949) وبروتوكولاها الإضافيان (1977) قوانين وضعت لهذا الغرض، ورغم أنّ احترامها وتطبيقها لا يحولان دون

(*) عضو الهيئة العلمية في المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم.

نشوب الحرب، إلّا أن قواعد هذا القانون تخفف من آلام الطرفين المتحاربين وتخفض مستوى التداعيات المحتملة.

وعلى الرغم من أنّ هذه القوانين لم تُطرح في المصادر الإسلامية تحت هذه العنوان، غير أنها موجودة في القرآن الكريم وسُنّة الرسول الكريم النبي (ص) وسيرة أئمه أهل البيت (ع)، وعقد مقارنة بين هذه القوانين والقوانين الموجودة في منظومة الفكر الإسلامي يوصلنا إلى مشتركات كثيرة وبعض الاختلافات. إنّ الموارد المشتركة تشكّل مساحة واسعة من القانونين حتى كأنّ واضعي القانون الدولي الإنسانيّ قد احتذوا بالإسلام واقتبسوا منه؛ أما موارد الاختلاف فإن دلّت على شيء فإنما تدلّ على شموليّة وواقعية وفاعلية الأحكام الإسلامية. بعض هذه الاختلافات تعود إلى الطابع المعنوي وقصد الإخلاص في أصل الجهاد والسلوك الإنسانيّ في خضمّ الجهاد، أما البعض الآخر فيرجع إلى مضمون تلك القوانين.

إنّ هذا المقال يتطلع إلى إجراء مقارنة بين مضمون القوانين البشرية وقوانين الإسلام في دائرة القانون الدولي الإنسانيّ، وبدل أن يصرّح بمئات من موارد الاشتراك وبعض موارد الاختلاف سيعمد إلى دراسة مبدإٍ أساس في صياغة القانون الدولي الإنسانيّ ضمن القوانين البشرية والإسلامية، وهو حيادية القانون الدولي الإنسانيّ.

ويؤمن كاتب هذا المقال بأن القوانين البشرية في القانون الدولي الإنسانيّ محايدة من حيث الحقّ والباطل عند طرفَي النزاع، بينما أبدت القوانين الإسلامية اهتماماً كبيراً بكون أحد أطراف النزاع على الحقّ أو الباطل. وفي ما يلي تحليل لهذا المدَّعى في سياق المحاور التالية:

1 ـ حياد القانون الدولي الإنسانيّ:

سعى واضعو القانون الدولي الإنسانيّ إلى تقديم أقصى حد

ممكن من الدعم للإنسان في الحروب؛ لذا اقتفوا سياسة عدم الانحياز في صياغة فقراته وبنوده، أي إنهم ألزموا طرفَي النزاع بتطبيق هذا القانون دون الأخذ بنظر الاعتبار الطرف الجاني في الحرب، ودون الاهتمام بكون العمليات الحربية لكل طرف ناشئة من الحقّ أو الباطل. ولإيضاح هذا السياسة الكلية، نشير في ما يلي إلى مواد من «اتفاقية جنيف» وبروتوكوليها الإضافيين بشأن القانون الدولي الإنسانيّ:

1 ـ 2 شواهد حيادية القانون الدولي الإنسانيّ:

1 ـ 2 ـ 1 إطلاق الأماكن الثقافية:

منع البروتوكول الإضافي الأول كل ألوان التعدّي على الأماكن الثقافيّة[1].

في هذه المادة القانونية لم تُعرّف الأماكن الثقافيّة بأي تعريف، والظاهر أنّ وصف المكان بالثقافي أُخذ كأمر سيّال ليستوعب أكبر عدد ممكن من الأمكنة. كل الأماكن التي يعتقد كل واحد من طرفَي النزاع بكونها ثقافيّة اعتماداً على ثقافته، وإن لم يعتبرها الطرف المقابل أماكن ثقافية. وفي هذه الحالة، حظر القانون الدولي الإنسانيّ على الطرفين المتخاصمين كل أنواع الاعتداء أو الردّ بالمثل على هذه الأماكن؛ فأماكن العبادة أماكن ثقافيّة بالمعنى العام[2]. لكن لو اقتضى أحد أماكن العبادة في ثقافة مجتمع ما التحريض على العمليات الحربية، لا أنّ القوات العسكرية تستخدمه لأغراض عسكرية بل بنفسه يقتضي ذلك، فحينئذٍ يشمله حياد هذا القانون.

---

(1) «البروتوكول الأول»، المادة 53، (**موسوعة اتفاقيات القانون الدولي الإنسانيّ**: ص29).

(2) «البروتوكول الأول»، المادة 53، البند (أ).

1 ـ 2 ـ 2 إطلاق القوات الدينية:

يجب أن تخضع القوات الدينية والطاقم الديني الذي يشمل علماء الدين العسكريين والمدنيين ممن يقع على عاتقهم أمر الدعوة الدينية، بالإضافة إلى تنقّلهم و... إلى حماية ودعم القانون الدولي الإنسانيّ[1].

في هذه الموارد القانونية، لم يفرّق بين القوات المعتدية في الحرب والقوات المدافعة، كما لم يفرّق بين الطاقم الديني الذي يمارس أعمالاً فردية في القوات العسكرية وبين من له دخل في التحريض على الحرب؛ فسعت هذه القوانين بحياديتها وبكونها سيّالة إلى قطع الطريق أمام أي مسوّغ من الطرفين المتنازعين لنقل الطاقم الديني إلى الطرف الآخر.

افترضوا أن اليهود شنّوا حرباً على المسيحيين، فهجموا على أراضي المسيحيين للقضاء عليهم من أجل أغراض دينية محضة، وفي هذا الإطار، كان لأحبار اليهود اليد الطولى في تحريض جنودهم على قتل النساء والأطفال المسيحيين. في هذه الحالة، جعل القانون الدولي الإنسانيّ أيدي المسيحيين مغلولة ومنعهم من المساس برجال

---

(1) «الاتفاقية الأولى»، المادة 24، (**موسوعة اتفاقيات القانون الدولي الإنسانيّ**، ص76).

«الاتفاقية الثانية»، المادة 36 و37، (**موسوعة اتفاقيات القانون الدولي الإنسانيّ**، ص 105).

«البروتوكول الأول»، المادة 8، البند «د»، (**موسوعة اتفاقيات القانون الدولي الإنسانيّ**، ص269).

«البروتوكول الثاني»، المادة 9، (**موسوعة اتفاقيات القانون الدولي الإنسانيّ**: ص357).

الدين اليهود؛ وفي المقابل، فتح الباب على مصراعيه أمام أحبار اليهود لتحريض الجنود على قتل النساء والأطفال من المسيحيين.

ومن الواضح أنّ واضعي هذه القوانين انطلقوا من انطباع خاصّ عن الدين في المساواة بين علماء الدين والأطباء، وهذا الانطباع يعبّر عن الدين الشخصي لا الاجتماعي. فربما يمكن عدّ أفعال علماء الدين كأفعال الأطباء في ثقافة الديانة المسيحية الراهنة؛ إلّا أن هذا الأمر لا يصدق بحقّ علماء اليهود والمسلمين.

1 ـ 2 ـ 3 إطلاق فورية إخلاء سبيل الأسرى بعد الحرب:

يجب إطلاق سراح الأسرى وإعادتهم إلى بلدهم بعد انتهاء الحرب فوراً[1].

في هذه المادة أيضاً، أدّى حياد القانون إلى الإغضاء عن معاقبة المعتدي. نعم، منح القانون الدولي الإنسانيّ الدولة الآسرة حقّ محاكمة الأسير لقاء الجرائم التي ارتكبها؛ إلّا أنه أولاً: هذه القوانين غالباً ما تطبّق في الجرائم الواقعة بعد الأسر[2]، وثانياً: ـ مُنح هذا الحقّ لكلا الطرفين في محاكمة أسرى الطرف الآخر دون أخذ الحقّ والباطل بنظر الاعتبار، ولا التأكيد على الدولة المعتدية في الحرب.

1 ـ 2 ـ 4 إطلاق شروط الاضطرار لطرفَي النزاع:

لوحظ في القانون الدولي الإنسانيّ الوضع الاضطراري أحياناً؛

---

(1) «الاتفاقية الثالثة»، المادة 118، (**موسوعة اتفاقيات القانون الدولي الإنسانيّ**، ص165).

(2) «الاتفاقية الثالثة»، المادة 82، (**موسوعة اتفاقيات القانون الدولي الإنسانيّ**، ص152).

لكن دون تمييز بين الحقّ والباطل أيضاً، فأُبيح لطرفَي النزاع تخطّي بعض القواعد العامة عند الاضطرار من دون لحاظ كونهم على حقّ أو باطل، فجاء فيه مثلاً:

- يحقّ للمدنيين المتواجدين في منطقة العدو مغادرة تلك المنطقة، إلّا أن يمنعوا عن القيام بذلك لأسباب أمنية[1].
- إذا اقتضت الظروف الأمنية اعتقال هؤلاء...[2].

لقد أعطت هذه القوانين حقوقاً للقوات المحتلّة وأهالي المناطق المحتلّة دون الأخذ بالحسبان كونهم على حقّ أو باطل، فدعمت تلك القوات نوعاً ما وحرمت سكان تلك المناطق من الدفاع عن أنفسهم، فقالت:

- في وسع القوات المحتلّة الدفاع عن نفسها تجاه الأعمال العدائية التي تمارس ضد المسؤولين الإداريين أو أعضاء القوات المسلّحة، ويمكنها سنّ قوانين خاصّة في هذا المجال[3].
- ... يمكن أن يُعتقل بعض الأشخاص لأسباب أمنية[4].

1 ـ 3 تحليل حيادية القانون الدولي الإنسانيّ:

لتحليل دقيق لطابع الحيادية الذي اتسم به القانون الدولي

---

(1) «الاتفاقية الرابعة»، المادة 35، (**موسوعة اتفاقيات القانون الدولي الإنسانيّ**، ص204).

(2) «الاتفاقية الرابعة»، المادة 41 ـ 43، (**موسوعة اتفاقيات القانون الدولي الإنسانيّ**، ص206).

(3) «الاتفاقية الرابعة»، المادة 64، (**موسوعة اتفاقيات القانون الدولي الإنسانيّ**، ص313).

(4) «الاتفاقية الرابعة»، المادة 78، (**موسوعة اتفاقيات القانون الدولي الإنسانيّ**: ص217).

الإنسانيّ نقول: إنّ واضعي القانون الدولي الإنسانيّ واجهوا حين تشريع هذا القانون تزاحماً بين ملاكين، فرجّحوا أحدهما على الآخر، وقد أطلق الشهيد الصدر (قده) على هذا النوع من التزاحم الذي يواجه الشارع والقانون الوضعي اسم (التزاحم الحفظي)[1].

الملاك الأول هو: ثمة طرف واحد ظالم، على الاقل، في كل حرب، بحيث لو حوكم في محكمة عادلة يُدان على الشروع في الحرب مع قطع النظر عن طريقة المحاربة. ولا ينبغي للقانون أن يؤيد عمل الطرف المذنب في الحرب أو يعترف به؛ ومن جهة أخرى، إذا ما كان أحد أطراف الحرب قد طاله الظلم في أصل وقوع الحرب، فلا يجب أن يصاغ القانون بشكل يمنعه من حقّ الدفاع عن نفسه.

والملاك الثاني هو: في الأجواء الملبّدة بغيوم الحرب وكل طرف يعتبر نفسه على الحقّ، أو يدّعي ذلك على الأقل، يجب أن ينظم القانون بصورة يتوفر معها أكبر قدر من الدفاع عن المنكوبين وتخفيف آلامهم ومعاناتهم والتقليل من ويلات الحرب إلى أدنى المستويات، هذا أولاً؛ وثانياً لا ينبغي أن يُعطى المعتدي أيّ ذريعة لاستغلال القانون.

إذا كان الراجح برأي المشرعين هو الملاك الأول فعليهم أن يصوغوا قانوناً منحازاً؛ أما إذا رجّحوا الملاك الثاني، فلا بدّ لهم حينئذٍ من انتهاج سياسة الحياد.

والظاهر أنّ الملاك الثاني أرجح من الأول من وجهة نظر

---

(1) انظر: محمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول**، ج4، ص 204؛ السيّد كاظم الحائري، **مباحث الأصول**، ج2، ص 51.

واضعي مواد القانون الدولي الإنسانيّ؛ فعمدوا إلى انتهاج سياسة الحياد بغية تحقيق هذا الملاك.

ومن الجدير بالذكر أنه رغم أنّ قواعد القانون الدولي الإنسانيّ (القانون في الحرب = jus in bello) صيغت على أساس الحياد، وقواعد قانون الحرب أو اللجوء إلى القوة (jus ad bellum) ـ الذي يمثّل فرعاً آخر من القانون الدولي ـ ركّز على مسألة الحقّ والباطل في الحرب؛ إلّا أنّ هذا المقدار من ملاحظة الحقّ والباطل لا يترك أثراً على القانون الدولي الإنسانيّ، وهذان الفرعان من القانون الدولي في الحقيقة يواجهان ازدواجية.

2 ـ هدفية القوانين الإسلامية المتعلّقة بالقانون الدولي الإنسانيّ:

في مقابل ذلك، كانت التعاليم الإسلامية بشأن موضوع القانون الدولي الإنسانيّ في الحرب على شاكلة مغايرة، فتمكنت القوانين الإسلامية من صياغة ملاك يجمع بين الملاكين الآنفين، ونظّمت قوانينها على أساس تأمينهما. والقوانين والقواعد التالية عبارة عن أداة تبيّن قدرة الفِقه الإسلامي على الجمع بين الملاكين المذكورين:

2 ـ 1 الشرعية والأحقية في فقه الجهاد الإسلاميّ:

إنّ الإسلام لم يشرّع كلّ الحروب، بل وضع قيوداً جمّة لإحراز الشرعية، منها:

2 ـ 1 ـ 1 الإمام شرط في شرعية الجهاد:

تتوقف شرعية الجهاد في الإسلام على إذن الإمام المعصوم (ع) أو نائبه. قال صاحب الجواهر بعد نقل هذا الشرط عن المحقّق

الحِلّي: «... بل أصل مشروعيته مشروط بذلك فضلاً عن وجوبه»[1]، ثم نقل روايات عديدة في هذا المجال[2].

وثمة اختلاف بين الفقهاء في شرعية أو عدم شرعية الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة؛ فذهب البعض إلى أنّ إطلاق أدلة ولاية الفقيه بالنسبة إلى عصر الغيبة، وعموم أدلة الجهاد شامل للجهاد الابتدائي[3]، وذهب البعض الآخر إلى عدم الشمول[4].

وعلى أي حال، فهذا يدلّ على تقييد الجهاد الابتدائي بوجود شخص مأمون ومصون عن الظلم في تشريعه للجهاد.

نعم، لا يشترط أمر الإمام وإذنه في شرعية الجهاد الدفاعي؛ لكن يشترط اعتداء العدوّ أولاً[5].

2 ـ 1 ـ 2 ـ حظر الاشتراك في الحرب غير الشرعية:

إنّ اشتراط شرعية الجهاد بإذن الإمام في غاية الأهميّة؛ فلو حارب المسلمون الكفار دون أمر أو إذن من الإمام أو نائبه لن تكون حربهم مشروعة، وقد نُهي المسلمون عن المشاركة في مثل هذه الحرب[6].

2 ـ 1 ـ 3 ـ شرط عدم تنافي حكم الحاكم مع أحكام الإسلام:

لا يقتصر اشتراط أحقية الجهاد في منظومة الفكر الإسلامي على

---

(1) النجفي، **جواهر الكلام**، ج21، ص 11

(2) المصدر نفسه، ص 11 فصاعداً؛ وانظر: **وسائل الشيعة**، الباب 12 من أبواب جهاد العدوّ.

(3) انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج21، ص 14.

(4) انظر: الشهيد الثاني، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، ج2، ص 381.

(5) انظر الفقرة 2 ـ 2 ـ 1، الجهاد الدفاعي، من هذا المقال.

(6) انظر: **وسائل الشيعة**، الباب 12 من أبواب جهاد العدوّ، الحديث 10.

شرعية الحرب فقط، بل يعتبر في التحكيم ما بعد الحرب أيضاً؛ فلو اتفق المسلمون والكفار بعد حرب مشروعة على تحكيم شخص أو أكثر، يكون حكمه نافذاً بنظر الإسلام في حالة عدم تنافيه مع الشرع فقط، وقد صرّح صاحب الجواهر بذلك ونقل اتفاق الفقهاء عليه فقال: «وكيف كان، فلا خلاف بل ولا إشكال بعد مشروعية التحكيم في أنه يتبع ما يحكم به الحاكم، إلّا أن يكون منافياً لوضع الشرع»[1].

2 ـ 1 ـ 4 ـ آثار ولوازم مسألة الأحقية في الحرب:

من جملة آثار ولوازم مسألة الأحقية في الحرب، يمكن الإشارة إلى بعض الأحكام حال الحرب أو بعدها:

- لا يحرّم قتل المدنيين والنساء والأطفال ونحوهم فقط في الحرب غير المشروعة، بل لايجوز قتل العسكريين الكفار أيضاً[2].
- الأحكام المتعلّقة بالأسرى والغنائم تسري في الحرب المشروعة فقط، أي تعتبر الأموال المغتنمة في الحرب غير المشروعة مغصوبة[3].

إنّ هذه الأحكام تكشف عن مدى أهمّية شرعية الجهاد وحقانية الحرب في الإسلام، هذا فيما لم يعر القانون الدولي الإنساني بشكل دقيق أهمّية تُذكر لمسألة الأحقية في الحرب، حتى إن بعض مواده

(1) انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج21، ص 114.

(2) المصدر نفسه، ج21، ص 12؛ **وسائل الشيعة**، الباب 12 من أبواب جهاد العدوّ، الحديث 10.

(3) المصدر نفسه، ج21، ص15. وادّعي الإجماع في هذا الكتاب نقلاً عن كتاب **المسالك** للشهيد الثاني؛ **والدروس** للشهيد الأول.

أثبتت حقوقاً للمنتصر في الحرب أيّاً كان، وهو بمثابة الاعتراف بها رسمياً[1].

2 ـ 2 ـ الحرب في الإسلام أمر ثانوي وعارض:

إنّ الحرب في الإسلام أمر ثانوي وعارض واستثنائي؛ فهي لا تشرّع إلّا في الضرورة. ولإيضاح هذه النقطة ينبغي بحث الجهاد الدفاعي والابتدائي والدفاع الفردي كلّ على حدة:

2 ـ 2 ـ 1 ـ الجهاد الدفاعي:

الجهاد الدفاعي هو الحرب التي يدخلها المسلمون ردّاً على اعتداء الآخرين عليهم، وتتوقف شرعية الجهاد الدفاعي على شرط يستفاد منه أن هذا النوع من الجهاد عارض واستثنائي من وجهة نظر الإسلام، وهذا الشرط هو: اعتداء العدوّ.

ذهب مشهور فقهاء الشيعة إلى أنّ وقوع الاعتداء على المسلمين من قِبَل العدوّ شرط في شرعية الدفاع؛ بحيث ليس للمسلمين حقّ الجهاد الدفاعي دون وقوع الاعتداء.

اشترط الشيخ الطوسي في وجوب الدفاع اعتداء الكفار، بحيث يخشى منهم القضاء على أساس المجتمع الإسلامي أو جماعة من المسلمين[2]. وتبعه في ذلك أغلب الفقهاء[3].

أما القلّة القليلة المتبقيّة من الفقهاء فرغم أنهم لم يشترطوا وقوع الاعتداء في شرعيه الجهاد الدفاعي؛ إلّا أنهم التزموا بالخوف من وقوعه، أي يشرّع الجهاد الدفاعي متى ما بانت بوادر وقوع الاعتداء

---

(1) انظر الفقرة 1 ـ 2 ـ 4، إطلاق شروط الاضطرار لطرفَي النزاع، من هذا المقال.

(2) انظر: الشيخ الطوسي، **النهاية**، ص 289.

(3) انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج21، ص 14.

من العدوّ، بحيث يخشى المسلمون على أنفسهم من وقوعه[1].

هذا المقال يغضّ الطرف عن التفاوت بين وقوع الاعتداء وبين خشية وقوعه في حالة انكشاف بوادر ذلك، ويؤكد أنه بناءً على هذا الشرط يصبح الجهاد الدفاعي حالة عرضية وثانوية لا تشرّع إلّا في حالات الضرورة. وثمه أدلة من الآيات والروايات تدلّ على هذا الشرط، منها قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾[2].

في هذه الآية الشريفة، أُجيز لرسول الله للنبي (ص) إلغاء معاهدته مع من تُخاف منه الخيانة، ولا شك في أن خوف الخيانة المذكور كان مصحوباً بعلامات دالة على نقض العهد من قِبَل الكفار. ونُقل عن الإمام عليّ بن موسى الكاظم الرِضا (153 ـ 203هـ./ 770 ـ 818م.)(ع) رواية صحيحة لا تدل على هذا الشرط فحسب؛ بل تصفه بالشرط العقلائي الذي يستطيع الذهن السليم للإنسان إداركه.

«قال الراوي: قلت له: جُعلت فداك، إنّ رجلاً من مواليك بلغه أن رجلاً يعطي السيف والفرس في سبيل الله، فأتاه فأخذهما منه وهو جاهل بوجه السبيل، ثم لقيه أصحابه فأخبروه أنّ السبيل مع هؤلاء لايجوز وأمروه بردّهما. فقال(ع): فليفعل. قال: قد طلب الرجل فلم يجده، وقيل له: قد شخص الرجل. قال: فليرابط ولا يقاتل. قال: ففي مثل قزوين والديلم وعسقلان وما أشبه هذه الثغور؟ فقال: نعم. فقال له: يجاهد؟ قال: لا، إلّا أن يخاف على ذراري المسلمين. فقال: أرأيتك لو أنّ الروم دخلوا على المسلمين لم ينبغ

---

(1) انظر: الحلبي، **الكافي في الفِقه**، ضمن سلسلة **الينابيع الفقهية**، ج2، ص 231.

(2) سورة الأنفال: الآية 58.

لهم أن يمنعوهم؟ قال (ع): يرابط ولا يقاتل، وإن خاف على بيضة الإسلام والمسلمين قاتل، فيكون قتاله لنفسه وليس للسلطان»[1].

2 ـ 2 ـ 2 الدفاع الفردي:

إذا تعرّض شخص لهجوم من قِبَل لصّ ونحوه، فهدّد روحه أو ماله أو عرضه أو روح أو مال أو عرض شخص محترم آخر، يجب عليه الدفاع عن نفسه إن استطاع ذلك. وقد ذُكِرَ هذا الدفاع في كتاب الجهاد بشكل استطرادي، أما في كتاب الحدود فبُحث بصورة مفصلة، ويصطلح عليه اسم الجهاد[2]، ويُعدّ العدوان من صنوف المحاربة. ولهذا الدفاع شروط أيضاً، وملاكه يدخل في الجهاد الدفاعي؛ ما يثبت أنه حالة عرضية وثانوية كذلك، ولا يشرّع إلّا في موارد الضرورة. وهذه الشروط هي:

- وجوب حدوث هجوم أو العلم والاطمئنان بوقوعه.
- فضلاً عن العلم بقصد الهجوم، لا بدّ من امتلاك المهاجم قدرة على الهجوم أيضاً.
- ضرورة عدم ندم المهاجم، وعدم كفّه عن المهاجمة.
- لزوم الاكتفاء بأقل مراتب الدفاع، فلو تمّكن من صدّ المهاجم باللسان أو الجرح لا ينبغي قتله.
- لو تمكن من الهروب لا يجب الدفاع بالحرب[3].

---

(1) الكليني، **الكافي**، ج5، ص 21.

(2) انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج 21، ص 15.

(3) المصدر نفسه، ج41، ص 650.

2 ـ 2 ـ 3 الدفاع مع غير المسلمين:

بعد تسليط الضوء على الجهاد الدفاعي والفردي في الإسلام، وقبل الشروع في بحث الجهاد، ولأجل تعميم دائرة بحث الجهاد الدفاعي والفردي إلى خارج المجتمع الإسلامي، نشير إلى نقطة مهمة وهي ما لو نشبت حرب بين الكفار، ولم تكن الأراضي الإسلامية طرفاً في تلك الحرب، ولن تمتد إليها لاحقاً أيضاً، فما رأي الإسلام في مثل هذه الحرب؟

بيّن الفِقه الإسلامي حكم المسلمين الذين يعيثون كأقلية في تلك البلاد؛ فالسياسة الكلية التي انتهجها الإسلام في هذا المجال تبتني على نقطتين: الأولى: تجنيب المسلمين المساهمة في مثل هذه الحروب؛ والثانية: وجوب الدفاع عن أنفسهم فيما لو طالتهم الحرب وهددت أرواحهم وأموالهم وأعراضهم، شرط أن تكون مساهمتهم بقصد الدفاع عن أنفسهم وعن سائر المسلمين لا لتقوية دول تلك البلدان[1].

أما بشأن سائر الناس من غير المسلمين فلم يرد فيهم حديث خاصّ في الفِقه، لكن يمكن بيان رؤية الإسلام حول هؤلاء من خلال الكليات الموجودة بين أيدينا بالشكل التالي: إذا كان كلا الطرفين ظالماً ومذنباً في الحرب فيجب عليهما الكفّ عنها سريعاً وتعويض الخسائر الناجمة. وإذا كان أحدهما ظالماً والآخر مظلوماً فللأخير حقّ الدفاع عن نفسه بمقدار ما يستلزم الدفاع ذلك، وعلى الظالم الإقلاع عن ممارساته العدوانية فوراً وتعويض الخسائر التي سبّبها؛ بناءً عليه، لا يحقّ للظالم حتى الدفاع عن نفسه مقابل

---

(1) انظر: **وسائل الشيعة**، الباب 6 من أبواب جهاد العدو، الحديث 3؛ النجفي، **جواهر الكلام**، ج21، ص 14.

المظلوم، إلّا إذا أعلن إيقاف العدوان وقبول العقوبة ودفع الخسائر الناجمة عن عدوانه.

2 ـ 2 ـ 4 الجهاد الابتدائي:

المقصود من الجهاد الابتدائي هو الذي لم يقع عقب هجوم العدوّ، بل ما قام به المسلمون ابتداءً، ويستكشف من الآيات والروايات الواردة في هذا المضمار والمبيّنة لشروط هذا النوع من الجهاد أنه عرضي وثانوي أيضاً؛ أي لا يتم اللجوء إليه طالما أمكن تحقيق أهداف الإسلام من دونه. ولإيضاح هذا الادّعاء ينبغي استعراض شواهد تبيّن أبعاد هذه المسألة.

الشاهد الأول: الغاية من الجهاد الابتدائي دفع الفتنة، قال تعالى: ﴿وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾[1].

لذا يشترط وجود فتنة تقتضي الجهاد لأجل دفعها، ومن مصاديق هذه الفتنة منع حكام الدول غير الإسلامية من ترويج الإسلام في دولهم ومن ثم إسلام شعوبهم. والجهاد الابتدائي إنما شُرّع لرفع تلك المعوقات التي تقف بوجه الدعوة الإسلامية[2]. فإذا ما استطاع المسلمون تبليغ الدعوة الإسلامية في تلك البلدان دون منع الحكام شعوبهم من اعتناق الدين الإسلامي، فلا داعي للجهاد الابتدائي آنذاك، لتعذر فرض الإسلام بالقوة والإكراه، فموضوع الاعتقاد والإيمان يتطلب بعض المقدمات، وما لم تتوفر تلك المقدمات لا يسع الإنسان الإيمان بشيء، وقد فسر العلّامة محمد حسين الطَّباطبائي قوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾[3]. بهذا المعنى[4].

---

(1) سورة الأنفال: الآية 39.

(2) انظر: مرتضى مطهري، **الجهاد**، ص 18 إلى آخر الكتاب.

(3) سورة البقرة: الآية 256.

(4) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص 360.

الشاهد الثاني: حكم الأمان في الجهاد، فثمة حكم في الجهاد الإسلامي لم تتطرق له أيّ من القوانين الدولية للحرب؛ بل لا موضوعيّة له فيها[1]. إذا طلب أحد المشركين الأمان لسماع رسالة الإسلام وهو في خضمّ الحرب، فإنّ الدين الإسلامي أمر المسلمين بإعطائه الأمان، فهو يعلم مسبقاً وقبل مجيئه بين المسلمين أنه سيرجع إلى عسكره سالماً حتى على فرض عدم قبوله الإسلام، وإن اعتنق الإسلام فشأنه شأن باقي المسلمين في التعامل معه، وإن لم يعتنقه يعود إلى عسكره سالماً ليقاتل المسلمين ثانيةً. قال تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾[2].

إنّ الروايات الخاصّة بالأمان أولت طالب الأمان جانباً كبيراً من الاهتمام فورد مثلاً:

- «لو أنّ جيشاً من المسلمين حاصروا قوماً من المشركين، فأشرف رجل فقال: أعطوني الأمان حتى ألقى صاحبكم وأناظره، فأعطاه أدناهم الأمان، وجب على أفضلهم الوفاء به»[3].

- «لو أنّ قوماً حاصروا مدينة فسألوها الأمان، فقالوا: لا، فظنوا أنهم قالوا: نعم، فنزلوا إليهم، كانوا آمنين»[4].

---

(1) فالأمان يختلف عن الاستسلام واللجوء.

(2) سورة التوبة: الآية 6.

(3) **وسائل الشيعة**، الباب 20 من أبواب جهاد العدوّ، الحديث 1؛ **جواهر الكلام**، ج21، ص 92.

(4) **وسائل الشيعة**»، الباب 20 من أبواب جهاد العدوّ، الحديث 4؛ **جواهر الكلام**، ج 21، ص 93.

- يستوي في ذلك [إعطاء الأمان للكفار والمشركين] الذكر والأنثى[1].

- «لو أذمّ المراهق أو المجنون أو المكره ونحوهم لم ينعقد أمانه؛ لكن لو اغترّ المشرك فزعم الصحة وجاء معه، يُعاد إلى مأمنه»[2].

ويقع الأمان في الجهاد الإسلامي على قدر كبير من الأهمّية حتى يغدو أحياناً معياراً لمشروعية الجهاد. قال محمد بن عبد الله السمندري: قلت لأبي عبد الله (ع): إني أكون بالباب فينادون السلاح، فأخرج معهم؟ فقال لي: «أرأيتك إن خرجت فأسرت رجلاً، فأعطيته الأمان، وجعلت له من العهد ما جعله رسول الله (ص) للمشركين، أكان يفون لك به؟ قال: لا والله جعلت فداك، ما كانوا يفون لي به. قال: فلا تخرج»[3].

إنّ أحكام الأمان في الجهاد تثبت أنه لا قيمة للحرب في حدّ ذاتها من وجهة نظر الإسلام، فلا يُلجأ إليها إلّا في حالة الاضطرار فقط.

2 ـ 3 قاعدة الاضطرار في الجهاد المشروع:

قلنا إنّ الإسلام لم يشرّع كل ألوان الحرب، وإنما اشترط مشروعيتها بأمر الإمام وإذنه أو شروع الخصم في الاعتداء، وذكرنا أيضاً أنّ الجهاد الابتدائي هدفه الدفاع عن حرية الدعوة إلى الإسلام

---

(1) **جواهر الكلام**، ج21، ص 95.

(2) **وسائل الشيعة**، الباب 20 من أبواب جهاد العدوّ، الحديث 4؛ **جواهر الكلام**، ج21، ص 96.

(3) **وسائل الشيعة**، الباب 12 من أبواب جهاد العدوّ، الحديث 7؛ **جواهر الكلام**، ج21، ص 13.

وحرية اعتناق الناس للإسلام ممن يعيشون في البلدان غير الإسلامية. ومع هذا الافتراض يُطرح السؤال التالي: إذا شنّ العدوّ هجوماً على بلاد المسلمين، وكان من حقّ المسلمين الدفاع عن أراضيهم إزاء هذا الاعتداء، أو حال حكام الدول غير الإسلامية دون الدعوة بحرية إلى الإسلام، وصدّوا شعوبهم عن اعتناق الدين الإسلامي، ففي هذه الحالة أيجيز الإسلام الجهاد أو يوجبه مهما كان الثمن؟ لإيضاح الجواب لا بدّ من التأمّل في المواضيع التالية:

2 ـ 3 ـ 1 حظر كل ألوان الاعتداء على الإنسان والحيوان والطبيعة:

الإنسان: كرّم الإسلام الإنسان، فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾[1]؛ وخلق الله الكون له، فقال تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[2]؛ وخلق الإنسان رحمةً به، فقال عزّ من قائل: ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[3].

إنّ الأصل الأوّلي في روح الإنسان وماله وعرضه هو الاحترام وعدم التعدّي عليها؛ فالإنسان حريّ بالاحترام مع قطع النظر عن دينه وعرقه وقوميته، ولا يحق لأحد المساس به إلّا إذا هيّأ بنفسه عوامل عدم الاحترام. إذاً كلما حصل شك في هل أنّ روح فلان وماله وعرضه محترمة أم لا، فالأصل الأولي هو الاحترام وعدم جواز التعدّي[4].

الحيوان: الحيوانات محترمة أيضاً في نظر الإسلام ولا يحقّ

---

(1) سورة الإسراء: الآية 70.

(2) سورة البقرة: الآية 29.

(3) سورة هود: الآية 119.

(4) انظر: أبو القاسم الخوئي، **كتاب الخُمس**، ج1، ص 81.

لأحد الاعتداء عليها دون مبرّر[1]. نعم، انطلاقاً من أنّ الله تعالى خلق الحيوانات للإنسان، ومنحه الحقّ في الانتفاع بها، فيجوز له الانتفاع منها في حياته ولا يعدّ ذلك تعدّياً عليها؛ أما إيذاؤها وقتلها من دون غرض عقلاني فغير جائز ولا يرتضيه الإسلام.

النبات: أولى الإسلام احتراماً للطبيعة ولاسيما النباتات أيضاً، فعدّ زراعتها والاهتمام بها عملاً مستحسناً وأمراً مستحباً[2]. في الأحكام المرتبطة بالحرب مُنع قتل الحيوانات وإتلاف النباتات[3]؛ إلّا أنّ هذا الحظر بمثابة الحكم الأوّلي، فيمكن أن يتغيّر بسبب الحكم الثانوي في مقام التزاحم مع الحكم الأهم، وهو ما سيوضح لاحقاً.

2 ـ 3 ـ 2 ـ جواز المحرمات عند الاضطرار لترجيح الأهم في مقام التزاحم:

إنّ لقاعدة الاضطرار في الفِقه نتيجتين مهمّتين: إحداهما: أن الاضطرار حالة ثانوية وعارضة تُولّد حكماً ثانوياً للموضوع: «الضرورات تبيح المحظورات»[4]. وثانيهما: أنّ دائرة الحكم الثانوي تقتصر على قدر الاضطرار: «الضرورات تقدّر بقدرها»[5]. وطبقاً

---

(1) يمكن استنتاج هذه المسألة من كراهة الصيد للنزهة (انظر: النوري، «مستدرك الوسائل»، الباب 33 من أبواب **الصيد**، ح 5 و7 و9)، وحرمة إحراق الحيوانات وعقرها في الحرب (انظر: **وسائل الشيعة**، الباب 10 من أبواب جهاد العدوّ، ح 3؛ النجفي، **جواهر الكلام**، ج21، ص 67).

(2) انظر: **وسائل الشيعة**.

(3) انظر: **وسائل الشيعة**، الباب 15 من أبواب جهاد العدوّ، ح 2 و3؛ النجفي، **جواهر الكلام**، ج21، ص 66 ـ 67.

(4) المصطفوي، **مائة قاعدة فِقهية**، ص 152.

(5) المصدر نفسه.

للنتيجة الأولى يجوز أكل الحرام في حال الاضطرار: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[1].

ووفقاً للنتيجة الثانية تُحدّد دائرة الحكم الثانوي، ولو سُئل: ما المعيار في تحديد سعة دائرة الحكم الثانوي؟ فالجواب: يمكن من خلال نظرة كلية تبريره بملاك التزاحم؛ ففي حالة مواجهة الإنسان الموت جوعاً وعدم امتلاكه من الأكل والشرب إلّا المحرم، يجد نفسه أمام حكمين متزاحمين: الأول: وجوب حفظ النفس؛ والثاني: حرمة أكل الحرام، والشارع اعتبر ملاك حفظ النفس هو الأهم؛ لذا حَكَم ثانوياً بجواز أكل وشرب المحرّم حال الاضطرار، وواضح أنه بعد امتثال الحكم الثانوي بجواز الأكل والشرب، لا يتوقف حفظ النفس حينئذٍ على الحرام، فيرتفع التزاحم وعنوان الاضطرار أيضاً.

وكذلك الحال في لمس الأجنبي والنظر إليه حال المرض، يتزاحم ملاك حفظ النفس الإنسانية مع حرمة لمس الأجنبي أو النظر إليه، فإن كان ملاك وجوب حفظ النفس أهم من حرمة لمس الأجنبي أو النظر إليه يُقدم عليه بمقدار الضرورة.

والأمر ذاته يجري في قضية الحرب أيضاً؛ فقتل الإنسان والتعدّي عليه حرام في حدّ نفسه. وإذا ما هاجم الكفار بلاد المسلمين تسقط حرمة أرواحهم، بحسب الملاكين: الأول: وجوب حفظ بلاد الإسلام وصيانة أرواح المسلمين وأموالهم وأعراضهم؛ وهنا يُقدم هذا الملاك على ملاك حرمة التعرّض للمعتدين. والثاني: ملاك النهي عن المنكر؛ ذلك أنهم برتكبون بذلك ذنباً عظيماً، وقد يتطلب النهي عن منكر الحرب جرح المعتدين أو قتلهم.

---

(1) سورة المائدة: الآية 3.

هذان الملاكان رُتّبا على أساس مبدإ التزاحم وتقديم الأهم على المهم، فأوجبا محاربة الكفار، وهما أيضاً يحدّدان نطاق الوجوب وأساليب القتال. فلو توقف صدّ هجومهم وحفظ أرواح وأموال وأعراض المسلمين من أذى الكفار على عمليات حربية، يجب تقديم الأهم من ملاكي حفظ المجتمع والبلاد الإسلامية وأرواح وأموال وأعراض المسلمين، والمنع الملازم لتلك العمليات. وفي مثل هذا التزاحم أفتى الفقهاء بجواز قتل الكفار اضطراراً فيما لو استخدموا النساء والأطفال والحيوانات كدرع وواجهة للحماية، وتوقف الدفاع عن أرواح وأموال وأعراض المسلمين على إزالة هذا التُرس الدفاعي[1]. في مثل هذه الموارد يُجيز الإسلام الإقدام على القتل ابتداءً، وإنما أجازه من أجل حفظ الملاك الأهم والحدّ من وقوع كارثة مروعة؛ وإلّا فالإسلام لم يحظر قتل هؤلاء فقط، بل إنه منع قتل الشخص المعتدي لو لم يتوقف صدّ اعتدائه على قتله.

وثمة ملاك ثالث يرفع احترام أرواح المعتدين، غير أنه يختلف عن الملاكين السابقين، وهذا الملاك هو معاقبة المعتدي؛ فالملاكان السابقان سوّغا محاربة هؤلاء أثناء الحرب، أما هذا الملاك فيسوّغ قتلهم بعد أن تضع الحرب أوزارها ويتوقف على حكم القاضي الإسلامي، وهو يشبه سائر الجرائم والعقوبات في الإسلام.

إنّ الأمثلة المذكورة ترتبط بالجهاد الدفاعي، لكن قاعدة الاضطرار تجري في الجهاد الابتدائي أيضاً؛ فلو انحصر طريق الدعوة إلى الدين الإسلامي بالحرب، أو توقف إسلام شعب ما عليها، أو كان الضرر الناشىء منها أقل من غيره، تتحقق مصلحة الجهاد.

---

(1) انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج 21، ص68.

وبعبارةٍ أخرى: يجب على الحاكم الإسلامي ـ المخوّل الوحيد لتشريع الجهاد الابتدائي ـ تحديد الأهم والمهم من بين مفسدة إسلام سكان بلاد الكفر ومفسدة الحرب؛ فلو رأى أن مفسدة الحرب أقل من مفسدة إسلام الكفار اقتضى ذلك أن يأمر بالجهاد. وليس هذا الجهاد في الحقيقة جهاداً متضمناً للمصلحة ابتداءً، بل إنّ مفاسد تركه كثيرة جداً، فينبغي دفع تلك المفاسد بالمفسدة الأقل (أي الحرب)، وهو نظير المريض الذي يخضع لعملية جراحية طلباً للشفاء. قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ﴾[1]. ويجري التزاحم بين الملاكات أيضاً في سلوكيات الحرب وفنونها والمعدّات المستخدمة فيها وامتداد دائرتها إلى المدنيين؛ ومن الجلي أنه لايجوز التعدّي على المدنيين والحيوانات والثروات الطبيعية في الجهاد الابتدائي إلّا في بعض الموارد والظروف النادرة.

وعلّة ندرة حصول هذه الظروف أنّ الهدف من تشريع الجهاد الابتدائي حفظ المصالح المعنوية لسكان البلاد غير الإسلامية، وحفظ مصالحهم لا يقتضي قتلهم، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، فإن الدعوة إلى الدين ـ فضلاً عن حاجتها إلى الحكمة والاستدلال والمواعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[2] ـ تتطلب تحريك المشاعر وإبراز مظاهر الرحمة والرأفة الإلٰهيّة ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ﴾[3]. إن

(1) سورة الحج: الآية 40.

(2) سورة النحل: الآية 125.

(3) سورة آل عمران: الآية 159.

الإسلام الذي ينفق أموالاً لجذب قلوب مناهضيه ليس مستعدّاً للتفريط في قلوب مخاطبيه في طريق الدعوة إلى دين الهدى.

وربما كانت الدقة في تشخيص الأهم والمهم في الجهاد الابتدائي سبباً لاشتراط إذن الإمام المعصوم (ع) أو نائبه في أصل مشروعيته.

2 ـ 3 ـ 3 ـ تحليل هدفية قوانين الإسلام المتعلّقة بالقانون الدولي الإنسانيّ:

اتضح مما سبق أنّ الإسلام لم يشرّع أي لون من ألوان الحرب إلّا إذا كانت ذات أهداف وأغراض متعالية؛ وفي الحرب المشروعة تحترم كرامة الإنسان والحيوان والطبيعة، فلا قيمة ذاتيّة **للاعتداء** على الإنسان والحيوان والطبيعة في نظر الإسلام، وإنما يقع لدفع الأفسد بالفاسد؛ أي إنه في مقام التزاحم بين مفسدتين يجيز بل يوجب المفسدة الأصغر (الحرب) دفعاً للمفسدة الأكبر.

وبهذه القوانين لا يكون الإسلام قد فرّق بين الحقّ والباطل فقط، بل ينجم عنها أقل حجم ممكن من الخسائر والويلات في الحروب، حيث شُرِّعت الحرب للحدِّ من الخسائر وتقليلها.

3 ـ مقارنة بين الهدفية والحياد في القانون الدولي الإنسانيّ:

تمّ إلى هنا تحليل كل من القانون البشريّ والإسلامي في إطار القانون الدولي الإنسانيّ، وفي هذه الفقرة نحاول إجراء مقارنة بين مدى فاعلية كل منهما، فأيّ السياستين (الهدفية والحياد) أكثر فاعلية من غيرها للقانون الدولي الإنسانيّ في عصرنا الراهن، وأيّهما تتمكن من درء مفاسد الحروب أكثر من غيرها؟

لدراسة هذه المسألة لا بدّ من تسليط الضوء على ثلاث نقاط:

الأولى: خصوصيات الحروب في عصرنا الراهن؛ إذ ترتبط بالقانون الدولي الإنسانيّ؛ والثانية: قياس فاعلية الهدفية والحياد في القانون الدولي الإنساني؛ والثالثة: تقديم الحلول اللازمة لتطبيق سياسة الهدفية في القانون الدولي الإنسانيّ.

3 ـ 1 ـ خصوصيات الحروب في عصرنا الراهن:

ثمة خصوصيتان تتصف بهما الحروب المعاصرة، ولهما دخل في ما نروم التوصل إليه:

الأولى: العصر الحالي هو عصر الاتصالات، وهي تحصل بتبادل المعلومات السريع، فيمكن إرسال أي نبإٍ من أقصى بقاع الأرض إلى أقصاها بسرعة فائقة.

إنّ الكلمة الأولى في عالمنا الراهن لوسائل الإعلام؛ فهي تلعب دوراً رئيساً في إثارة الأجواء قبل الحرب وبعدها؛ بل في أثنائها أيضاً.

الثانية: تهيمن الدول الاستكبارية التي تسبّبت في إشعال فتيل معظم الحروب في العالم على أكثر وأضخم وسائل الإعلام، فتستطيع بكل سهولة التعتيم على أي حادثة تشاء، أو تلفيق الأخبار الكاذبة ونشرها إلى كافّة أنحاء العالم، أو تحريف الوقائع من خلال التحاليل المزّيفة، أو تهميش القضايا الهامّة وتضخيم القضايا التافهة، كما أنها تتمكن من تحريف بعض المفاهيم كالإرهاب والعمليات الاستشهادية وبلورة توجه خاصّ تجاهها.

وقد كان لهاتين الخصوصيتين دور في إقدام الدول المستكبرة على خوض حروب غير مشروعة، بعد أن تجبر الرأي العام قبل الحرب على قبول سلوكها من خلال التمهيد الإعلامي؛ وبالفبركة الخبرية والتعتيم الإعلامي والأكاذيب طيلة فترة الحرب تسعى إلى

إخفاء سلوكها المناهض لحقوق الإنسان من جهة، وتحريض منظمات حقوق الإنسان ضد خصومها حينما يبدر منها أقلّ انتهاك لحقوق الإنسان، حتى صار القانون الدولي الإنسانيّ وقانون حقوق الإنسان بمثابة وسائل للضغط على الدول الضعيفة من جهة ثانية.

3 ـ 2 ـ قياس فاعلية الهدفية والحياد في القانون الدولي الإنسانيّ:

لاحظنا من خلال ما تقدم أنّ قوانين الإسلام والقوانين الإنسانية تشترك مع بعضها في محاولة التخفيف من ويلات الحروب، غير أنها تفترق عن بعضها في مبنَيي الهدفية والحياد؛ فأي هذين المبنيين أكثر فاعلية من غيره؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تحتاج إلى التفكيك بين أهداف القانون الدولي الإنسانيّ.

ويمكن تقسيم أهداف القانون الدولي الإنسانيّ وأهداف المنظّمات الداعمة لهذا القانون كالصليب الأحمر والهلال الأحمر الدوليين إلى مرحلتين: إحداهما: مرحلة الحدّ من اتساع رقعة الحرب وامتدادها إلى المناطق الآهلة بالمدنيين؛ وثانيهما: مرحلة إغاثة هؤلاء وحمايتهم بعد وقوع الإصابات في صفوفهم.

وربما يمكن القول إجمالاً: يوجد تقارب كبير بين القوانين البشرية والإسلامية في ما يتعلّق بالهدف الثاني؛ فالإسلام ـ شأنه شأن القوانين البشرية ـ يسارع إلى إغاثة منكوبي الحرب دون أخذ الحقّ والباطل بنظر الاعتبار[1]. إنّ المجال القانوني لإغاثة

(1) فيختلفان مثلاً في أن القوانين البشرية تلزم أطراف النزاع بإطلاق سراح الأسرى بعد انتهاء الحرب مباشرةً؛ في الوقت الذي يوكل فيه الإسلام أمر إخلاء سبيل الأسرى على فرض مشروعية الحرب من قِبَل المسلمين وبطلانها من ناحية العدوّ إلى الحاكم الإسلامي؛ أما في حالة عدم شرعية الحرب فالقوانين الإسلامية كالقوانين البشرية في لزوم إطلاق سراح الأسرى قبل أن تضع الحرب أوزارها، بل عدم الاعتداء عليهم أيضاً.

المتضررين يتعلّق بمن خرج عن دائرة الحرب؛ أما الأسرى فرغم أنه من المفترض كونهم مذنبين في الحرب، إلّا أنه لدينا عشرات الروايات التي تؤكد لزوم احترامهم وتوفير الحماية لهم[1]، كما أنّ الفرض قائم على كون المدنيين غير معتدين منذ بداية نشوب الحرب. من هنا، يمكن اعتبار القوانين البشرية كالأحكام الإسلامية في كونها ذات كفاءة عالية في مرحلة الإغاثة والإمداد؛ لكنها في مرحلة الحدّ من اتساع رقعة الحرب وامتدادها إلى المناطق الآهلة بالمدنيين تعاني خمس نقاط ضعف هي:

1 ـ تخلو القوانين البشرية من ضمانة كافية للتطبيق لتفادي وقوع كوارث إنسانية في الحرب.

2 ـ نظراً إلى حياد القوانين البشرية تجاه الحقّ والباطل عند طرفَي النزاع، فإنها تدعم الطرف المنتصر في الحرب ضدّ شعب المنطقة المحتلّة، ما يؤدي إلى اعترافه رسمياً نوعاً ما بالاعتداء فيما لو كان المنتصر مذنباً في إشعال فتيل الحرب.

3 ـ القوانين البشرية تغلّ أيدي الطرف المظلوم والضعيف في الحرب مقابل الطرف الظالم والقوي، وذلك من خلال عدم إبدائها اهتماماً بالحقّ والباطل في الحرب؛ ذلك أنها ألزمت طرفَي النزاع بتطبيقها بشكل مطلق، وتجاهلت حالة الاضطرار المشروع.

4 ـ على ضوء الخصوصيات المذكورة للحروب في عصرنا الراهن ـ أي أهمّية تبادل المعلومات، والدعاية في الحرب، واحتكار القوى الكبرى لوسائل الإعلام ـ تحولت القوانين البشرية إلى وسائل ضغط بيد الدول القوية ضدّ الدول الضعيفة.

---

(1) انظر مثلاً: **وسائل الشيعة**، الباب 32 من أبواب جهاد العدوّ.

5 ـ قسّمت القوانين البشرية قانون الحرب إلى قسمين هما: قانون الحرب (jus in balum)، والقانون في الحرب (jus in bello) ثم انتهجت الهدفية في الأول والحياد في الثاني، ما جعلها تواجه تناقضاً وازدواجية في المعايير.

هذا فيما تتصف أحكام الإسلام بالمواصفات الإيجابية التالية:

1 ـ إنها تمتلك ضماناً معنوياً للتطبيق؛ فالإسلام سنّ حوافز لقاء رعاية حال المظلومين والمحرومين وهي عبارة عن الثواب الأخروي، وحدّد عقاباً على المخالفة وهي العقوبات الدنيوية والأخروية.

2 ـ روّج الإسلام للقصد الإلٰهيّ في الحرب، وبذلك رفع من قيمة السلوك الإنسانيّ، وارتقى بمستوى كيفية تقديم الخدمات فيه، وأدّى إلى عدم الظلم والعدوان في الحرب.

3 ـ حال الإسلام دون نشوب حرب ظالمة باشتراط إذن الإمام أو نائبه في الجهاد الابتدائي والقول بعدم شرعيته من دونه إذنه. أما الجهاد الابتدائي المشروع فرغم أنه يسفر عن تبعات كثيرة ويلحق أضراراً كبيرة، إلّا أن الأضرار الناجمة عن عدم القيام به كما قلنا سابقاً[1] أكثر فداحةً؛ فالجهاد الابتدائي في الحقيقة دفع للأفسد بالفاسد.

4 ـ إنّ قانون الاضطرار في الإسلام لم يجعل يد المظلوم مغلولةً من جهة، وقلّل مستوى الاعتداء على الإنسان والحيوان والطبيعة إلى أقل حدّ ممكن من جهة أخرى.

5 ـ تميّزت قوانين الإسلام في الحرب ـ سواءٌ أكانت في مباحث

(1) انظر: الفقرة 2 ـ 3 ـ 2، من هذا المقال.

كتاب الجهاد التي تمثّل قانون الحرب في الإسلام أم في كيفية القتال التي تمثل القانون الدولي الإنسانيّ في الإسلام - بانسجام ملحوظ عبر رعاية الحقّ والباطل في كلا الشقّين.

الحلول اللازمة لتطبيق سياسة الهدفية في القانون الدولي الإنسانيّ:

إنّ واضعي القانون الدولي الإنسانيّ لم يسنّوا سياسة الهدفية اعتباطاً وإنما أرادوا بذلك سلب أيّ من طرفَي النزاع ادّعاء الحقّ في الحرب، من أجل عدم استغلال القانون في هذا المجال. ولمّا كان الإسلام قد انتهج في أحكامه سياسة الهدفية، لكي يتسنّى له حماية قوانينه من هذا الخطر المحدق في العصر الراهن؟ إذا كان هناك حلول عملية في عصرنا الراهن لتأمين تطبيق أحكام الإسلام في القانون الدولي الإنسانيّ، بحيث يكون في مأمن من المخاطر المذكورة في تحليل سياسة الحيادية، فمن الحريّ بالمجتمع الدولي والمنظمات المعنيّة بالقانون الدولي الإنسانيّ أن تتحرك في هذا الاتجاه.

إنّ المقترح الذي تقدّمه هذه الدراسة كحلّ لهذا الإشكالية ناظر إلى أنّ سياسة الإسلام في عصر الغيبة تختلف عنها في عصر ظهور الإمام صاحب الزمان (عج)؛ ففي عصر الظهور يكون الإمام المعصوم (ع) أعرف بالاستراتيجية التي يتخذها؛ وأما في عصر الغيبة فيجب على المجتمع الإسلامي؛ بل سائر المجتمعات الأخرى، أن تختار أفضل أساليب الحياة الناجعة وفقاً للعقل ومصادر الدين .**إذاً**، الحلّ المقترح في هذه الدراسة ناظر إلى واقع العصر الراهن، وهو عبارة عما يلي:

1 - يجب أن تجري تعديلات على «منظّمة الأمم المتحدة» و«مجلس

الأمن الدولي» ليصبحا مرجعين للقضاء الفوري في تحديد المذنب في الحرب، كما ينبغي أن يُدعما بقوة عسكرية تنفيذيّة أيضاً، ولا بدّ من أن تصبَّ هذه التعديلات في صالح سلب تسلّط القوى الكبرى على هاتين المؤسستين. وأفضل هذه التعديلات إلغاء حقّ الفيتو؛ إذ يبدو أنّ إضافة قوى جديدة إلى «حقّ الفيتو» لا يحلّ المشكلة بصورة كاملة، بل لا بدّ من إلغاء هذا الحقّ تماماً.

2 ـ يجب القضاء على الاحتكار والرقابة والتحريف الإعلامي؛ فنحن نعتقد أن المجتمع الدولي لا يزال مفتقراً إلى الضمير الحيّ والسليم، ويكفي في هذا الإطار الإعلام الصحيح والشفاف والنزيه والمتحضر الذي يكشف أوضاع الحرب والسياسات الحاكمة عليها؛ ليتحول الرأي العام العالمي إلى ضمان تنفيذي جيد لتطبيق قواعد القانون الدولي الإنسانيّ.

يجب مقاضاة مجرمي الحرب في محاكم دولية، تشترك معها محاكم من الدول التي طالها الحيف، لينال المتسبّبون في الجرائم الحربية جزاءهم العادل بعيداً عن المحسوبية والمجاملات. هذا ويلزم تطبيق البندين الثاني والثالث باعتبارهما ضماناً لتنفيذ قواعد القانون الدولي الإنسانيّ.

القانون الدولي الإنسانّي ومكافحة الإرهاب

قاسم زماني[1]

تعريب: رعد الحجَّاج

تمهيد:

إنّ الإرهاب ليس بحقيقةٍ وافدةٍ أو حديثة، إلّا أنه اتخذ أبعاداً وخلّف آثاراً غير مسبوقةٍ في الأعوام الأخيرة؛ فالإرهاب يحصد أرواح البشرية، ويهدد أمن واستقرار المجمعات، ويبثّ الذعر بين السكان المدنيين. ومن جهة أخرى، يمكن للإرهاب أن يخاطر بالسلام والأمن العالميين ويقف سدّاً بوجه تقدّم المجتمع البشري. وعلى هذا الأساس، التزم المجتمع الدولي بوجوب مكافحة الإرهاب بشتى السُبُل المتاحة كضرورة لا محيد عنها.

وفي هذا السياق، عقدت اتفاقيات دولية مختلفة لقمع الأعمال الإرهابية على الصعيد العالمي والإقليمي؛ فلقد كان كلّ منها يرمي إلى مواجهة عمليات إرهابية خاصّة؛ فاتفاقيات مكافحة اختطاف

---

(1) أستاذ مساعد في كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة العلامة الطباطبائي، وعضو في نقابة المحامين.

الطائرات (1970)، الجرائم ضدّ الأشخاص المحميين دولياً (1973)، أخذ الرهائن (1979)، التفجيرات في المطارات الدولية (1988)، القرصنة البحرية (1988)، استهداف المنصّات الثابتة في الرصيف القارّي (1988)، التفجيرات الإرهابية (1998)، تمويل الإرهاب (2000) والإرهاب النووي (2005) تمثّل نماذج هامّة في هذا المجال وحظيت باهتمام بالغ بلحاظ أهميتها الذاتية أو لكون الإرهاب قد طالها؛ وبالتالي تمّت المصادقة على 13 اتفاقية دولية تستطيع أي دولة من دول العالم الالتحاق بها، هذا بالإضافة إلى الاتفاقيات الإقليمية والقوانين الداخلية الكثيرة في مجال مكافحة الإرهاب.

وفي مطلع القرن الحادي والعشرين بات الإرهاب الداخلي[1] والدولي يشكل أخطر تحدٍّ يواجه المجتمع العالمي. وفي هذا الإطار، أدّت حادثة الحادي عشر من أيلول سبتمبر/ عام 2001 التي تعرضت فيها أعتى قوة عالمية ـ الولايات المتحدة الأميركية ـ لعمليات إرهابية غير مسبوقة، أدّت إلى فتح صفحة جديدة في عملية مكافحة الإرهاب عالمياً. وفي الحقيقة، رغم أنَّ «مجلس الأمن الدولي» منذ مطلع عقد التسعينيات من القرن العشرين بدأ يعتبر الإرهاب الدولي تهديداً موجّهاً إلى السلام والأمن العالمي، وذلك في سياق عبارات عامة أو خاصّة على ضوء حدّة الآثار والتبعات التي تنجم عنه[2]؛ إلّا أنه في أعقاب هجمات 11 أيلول/ سبتمبر

---

(1) الإرهاب الداخلي هو أن تقع الأعمال الإرهابية ضمن حدود دولةٍ ما، ويكون المتهمون والضحايا من تلك الدولة، ويلقى القبض على المتّهمين فيها. انظر:
Joseph J.Labert, **Terrorism and Hostages in International Law: A Commentary on the Hostages Convention 1979,** Grotius, 1990, p.22.

(2) القرارات 731 (1992)، 748 (1992)، 1044 (1996)، 1189 (1998)، 1276 (1999)، 1333 (1999)، 1363 (2001).

2001 أصدر القرار 1368 (2001)، واعتبر فيه الإرهاب الدولي عاملاً مهدّداً للسلام والأمن العالميين مع قطع النظر عن شدّته وآثاره، ثم ما لبث أن خطا خطوة أخرى إلى الأمام ليصدر القرار 1530 (2004) حول الإرهاب الداخلي؛ أي الانفجارات التي طالت مدريد في إسبانيا. وعلاوةً على ذلك، قام «مجلس الأمن الدولي» بتاريخ 28 أيلول/سبتمبر 2001 ـ عبر اعتماد القرار المرقّم 1373 ـ بتغيير مسار القرارات السابقة من جهة؛ إذ بادر إلى سنّ قواعد عامة وكلية مفتقرة إلى القيود الزمانية والمكانية في محاربة الإرهاب. وشكّل لجنة لمكافحة الإرهاب تضمّ 15 عضواً من «مجلس الأمن»، من أجل الإشراف على تطبيق كافّة الدول ـ الأعضاء في الأمم المتحدة، فحسب ـ لقراره المرقّم 1373.

كانت ضرورة الردّ على التهديدات الإرهابية من الأهميّة بمكانٍ حتى إنها طغت على جميع المخاوف والهواجس التي تساور العالم[1]؛ فطالب «مجلس الأمن» بالقرار 1373 كافّة الدول باتخاذ التدابير اللازمة للحدّ من العمليات الإرهابية. وفي الحقيقة، بدأت بعد وقائع 11 أيلول/سبتمبر 2001 حرب شاملة ضدّ الإرهاب بشكل رسمي. وعلى هذا الأساس، تحوّلت مكافحة الإرهاب اليوم إلى ثورة عالمية، وقد نجح «مجلس الأمن الدولي» ـ بصفته الرائد في مكافحة الإرهاب ـ في خلق توافق عالمي في هذا المجال.

ورغم ذلك، فإنّ الحروب التي وقعت بعد أحداث 11 أيلول/

---

(1) - P. Lemmens, «**Respecting Human Rights in the fight Against Terrorism**», in C.Fijnaut, J.wouters and F.Naert, Legal Instruments in the Fight Against International Terrorism, A Transatlantic Dialogue, Martinus Nijhoff, 2004, p. 223.

سبتمبر 2001، خاصّة في أفغانستان والعراق، بين التحالف الدولي أو ما يسمى بالقوى متعدّدة الجنسيات بزعامة الولايات المتحدة الأميركية من جهة، وبين المنظمات والجماعات والأفراد «الإرهابية» أو الداعمة للإرهاب ـ كما يدّعى ـ من جهة أخرى، قد شكّلت تحدّياً كبيراً لموازين حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنسانيّ. هذا في حين أنّ القوانين الدولية بشكل عام[1]، والموازين الدولية للقانون الدولي الإنسانيّ بشكل خاص قلّصت صلاحيات الدول في اتخاذ تدابير تقنينية وتنفيذية وغيرها في دائرة مكافحة الإرهاب، وأكّدت أنَّ حروبها لا تبرّر ولا تُشرّع إلّا على ضوء هذه الموازين.

وانطلاقاً من ذلك، نحاول تسليط الضوء على مفهوم الإرهاب والقانون الدولي الإنسانيّ، ثم نبيّن باختصار طبيعة العلاقة بينهما.

المبحث الأول

الإرهاب والقانون الدولي الإنسانّي: تحديد المفهوم

الإرهاب مفهوم سهل ممتنع؛ فالحملة واسعة النطاق التي تشنّ على الإرهاب، وكثرة استعمال هذه المفردة في الأدبيات السياسية والحقوقية الدولية، لا تدع لأحدٍ مجالاً للتأمّل في المفهوم الدقيق لها؛ بينما لم يقدّم إلى الآن تعريف عامّ ودقيق لهذه المفردة في النصوص والقوانين الدولية. «إن مشكلة تقديم تعريف مشترك للإرهاب

---

(1) فيما يتعلق بحقوق الإنسان ومكافحة الإرهاب، انظر: قاسم زماني، **جايگاه موازين بين الملل حقوق بشر در مبارزه با تروريسم** (دور المعايير الدولية لحقوق الإنسان من مكافحة الإرهاب)، مجلة پژوهشهاى حقوقي (الدراسات القانونية)، 1384 ش، (2005 م) العدد 8، ص 67 ـ 41.

ما زالت قائمة، ومردّها إلى أن من يعتبر إرهابياً بنظر البعض يعدّ مجاهداً في طريق الحرّية بنظر البعض الآخر»[1]. إنّ عدم توافق الأوساط الدولية في هذا المضمار الذي حال دون صياغة اتفاقية جامعة وموحدة حول مكافحة الإرهاب دفع المنظمات السياسية الدولية إلى اعتماد تعريف موقّت لهذا المفهوم لبلورة رؤية عالمية موحّدة في هذا المجال.

في التاسع من كانون الأول/ديسمبر 1994 اعتمدت «الجمعية العامة للأمم المتحدة» قراراً جامعاً حول الإرهاب الدولي توصلت إليه عن طريق الأغلبية[2]. ووفقاً لهذا البيان (60/ 49 العائد للقضاء على الإرهاب الدولي) فإنّ الإرهاب يطلق على الأعمال الإجرامية الرامية إلى بثّ الرعب والذعر بين عامّة الناس أو جزء منهم أو فئة خاصّة لأهداف سياسية. وبعبارةٍ أخرى: «الإرهاب سلوك إجراميّ عنيف بغرض الوصول إلى هدف سياسي»[3]. وفي هذا السياق، بادر «مجلس الأمن الدولي» في قراره 1566 (تشرين الأول/اكتوبر

---

(1) حسيني مير محمد صادقي، «**ملاحظاتى در باب تروريسم**» (ملاحظات في باب الإرهاب)، مجلة تحقيقات حقوقى (أبحاث حقوقية)، 1380ش، (2001م)، العدد 33 ـ 34، ص 199.

(2) بطرس بطرس غالي، «**سازمان ملل متحد واقدامات جامع حقوق براي مبارزه با تروريسم**» (الأمم المتحدة والإجراءات الحقوقية الجامعة لمكافحة الإرهاب)، ترجمة: سيد قاسم زماني، در: تروريسم: تاريخ ف جامعه شناسى، گفتمان، حقوق (الإرهاب: التاريخ وعلم الاجتماع والخطاب والحقوق)، جمع وتنقيح: علي رضا طيب، طهران، دار نشر نيّ، 1382 ش (2003م)، ص 329 .

(3) مايكل ليمن وغري باتر، «**تروريسم به عنوان جرمى سازمان يافته**» (الإرهاب بصفته جريمة منظمة)، ترجمة: سيد قاسم زماوني وعلي رضا طيب، در: تروريسم: تاريخ، جامعه شناسى، كفتمان، حقوق (الإرهاب: التاريخ وعلم الاجتماع والخطاب والحقوق)، ص198.

2004) إلى اتخاذ تعريف عامّ للإرهاب من خلال التلفيق بين عناصر بيان القضاء على الإرهاب الدولي (بثّ حالة من الرعب والذعر)[1] وبين مقومات اتفاقية 1999 ذات الصلة بتمويل الإرهاب الدولي (ترويع المجتمع وإجبار الدولة أو المنظّمة الدولية). بناءً على هذا، يمكن تعريف الإرهاب بأنه: «ارتكاب أو تهديد بارتكاب أعمال دموية ترمي إلى إثارة الرعب بين الناس، أو التأثير على قرارات الدول أو المنظّمات الدولية»[2]. ومجمل الكلام، فإنّ العنف والدموية، وإثارة الرعب وبثّ الذعر، والدوافع السياسية هي الخصائص المشتركة لكافّة الأعمال الإرهابية.

و«القانون الدولي الإنسانيّ» يشتمل على عدد من المعايير الدولية التي تحدّد سلوك القوى المتنازعة في النزاعات المسلَّحة الدولية وغير الدولية. وهو حصيلة للتحوّلات التاريخية، فيتعسر إدراك مغزاه دون الرجوع إلى سوابقه التاريخية.

فإلى تاريخ غير بعيد كانت الحروب ترتكز على القضاء على الأشخاص وتدمير الأهداف العسكرية للعدوّ (بل حتى الأشخاص

---

(1) إن ما يمّيز الرعب والذعر المأخوذ في تعريف الإرهاب عن غيره مما هو موجود في سائر الجرائم الأخرى هو أن الرعب ليس هدفا أساسا للمجرم في تلك الجرائم، وانما يترتب على جريمته بشكل فرعي وثانوي؛ في حين يهدف الإرهابي الى بثّ الرعب والذعر بين ضحاياه بشكل مباشر أو غيرهم بشكل غير مباشر. مير محمد صادقي، المصدر السابق، ص187.

(2) محسن عبد اللهي، «مفهوم **تروريسم بين المللى وتعريف آن در جامعه بين المللى**» (مفهوم الإرهاب الدولي وتعريفة في المجتمع الدولي)؛ محسن عبداللهي وفاطمة كهانلو: **سركوب تروريسم در حقوق بين الملل معاصر** (قمع الإرهاب في القانون الدولي المعاصر)، المعاونية القانونية وشؤون مجلس رئاسة الجمهورية، 1384 ش (2005م)، س75.

والأهداف غير العسكرية أيضاً)، فلم يكن القانون يعرف الضرورة، وكان المتنازعان يعمدان إلى استخدام كامل قواهما للقضاء على إرادة الطرف المقابل[1]. ولم يكن الخصم في ميادين القتال ليدع الركون إلى أيّ عمل غير إنسانيّ لإلحاق الهزيمة بخصمه وإحراز النصر، وفي الأراضي المحتلّة يعمد المحتل بما لديه من ضغائن وروح انتقامية إلى استهداف المدنيين والممتلكات والأعيان غير العسكرية بصورة مباشرة؛ فارتكاب المجازر الجماعية، وسوء المعاملة، وأخذ الرهائن، والتهجير، الإجبار على العمل، وهتك أعراض المدنيين، وهدم الأماكن السكنية، والهجوم على المستشفيات والمزارات، ونهب الأموال، وتدمير الأهداف غير العسكرية تدميراً كاملاً أحياناً، ما هي إلّا نماذج لتلك الأحداث المأساوية. وكانت الغاية إذ ذاك تبرّر الوسيلة؛ وعليه، شرّع استخدام أيّ سلاح وأسلوب حربي من أجل إحراز النصر أو صدّ هجوم الأعداء.

ومع ذلك كله «شهد قانون النزاعات المسلَّحة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر توازناً ملحوظاً بين قوتين متغيّرتين: اللحاظات الإنسانية والضرورات العسكرية، إحداهما ذهنية وشخصية تتصل بالأهداف الأخلاقية وبمشاعر وأحاسيس المجتمع وتنتج عن السلوكيات الاجتماعية المتبادلة، والأخرى موضوعية ترتبط بالتقدم التكنولوجي العسكري والفكر الاستراتيجي. وبين هاتين القوتين هناك

---

(1) سيد قاسم زماني، «**حقوق بين الملل وكاربرد سلاحهاى شيميائى جنگ تحميلي عراق عليه جمهورى اسلام ايران**» (القانون الدولي واستخدام الأسلحة الكيماوية في الحرب المفروضة على الجمهورية الاسلامية في إيران)، مؤسسة حفظ آثار وقيم الدفاع المقدس، 1376ش (1997م)، س33.

علاقة جدلية ديالكتيكية يتحدّد على ضوئها مضامين وأُطر وميزات قانون الحرب في كل برهة زمنية»[1].

وعلى ضوء هذه التطوّرات «ولد القانون الدولي الإنسانيّ في القرن التاسع عشر في وقتٍ كان فيه مفهوم مركزية الدولة سائداً في القانون الدولي العام. فوضع القانون الدولي آنذاك حقوقاً وتكاليف للدول لا للأفراد، ولم يعترف بحقوقهم الإنسانية بصورة رسمية»[2]. إلّا أنه ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر أخذ القانون الدولي الإنسانيّ بالتبلور والانتشار شيئاً فشيئاً عبر البيانات العامة أولاً، ثم عن طريق الاتفاقات الثنائية والمعاهدات متعدّدة الأطراف. فكان لكلّ من بروتوكول جنيف (1925) بشأن حظر استخدام الأسلحة الكيمياوية، و«اتفاقيات جنيف الأربع» (1949) وبروتوكوليها الأول والثاني (1977) تأثير ملحوظ في هذا الإطار[3].

وفي هذا السياق، وسّع البروتوكول الثاني (1977) دائرة القانون الدولي الإنسانيّ لتشمل النزاعات المسلّحة غير الدولية أيضاً[4].

---

(1) Abi - saab, G., «**The specificities of Humaniterian Law**», In Swinarski. R.(ed). «**studies and essays on International Hmanitarian Law and red cross principles,** In Honour of Jean pictet», Martinus Nijhoff, 1984, p. 265.

(2) Bartram S.Brown., «**Nationality and Intenationaly In International Humanitarian Law**», Stanford Journal of Inetrnatioanl law (SJIL), 1998, vol.34, No.2. p.347.

(3) يشار الى أن هذه الوثائق التي أسهمت في تدوين القانون الدولي العرفي أو استقرّ بها المقام في دائرة هذا القانون يمكن التعويل عليها مقابل الدول الثالثة أيضاً. فأغلب القوانين الموجودة في تلك الوثائق ـ مضافاً الى امتلاكها ماهية عرفية، بل اندراجها ضمن قائمة المبادئ الأساس للقانون الدولي الإنساني ـ أوجدت التزامات شاملة، وبصفتها قواعد دولية آمرة اتخذت طابع الاعتماد المطلق، فتعذر العدول تحت أيّ ظرفٍ كان.

(4) اعتمد نظام القانون الدولي نوعين من النزاعات المسلحة: الدولية وغير الدولية.=

وعلى هذا الأساس، يوجّه استعمال مصطلح «القانون الدولي الإنسانيّ» في هذه الدراسة.

ومن الجليّ أنه وفقاً للوثائق المذكورة والقانون الدولي العُرفي، تبلورت قواعد إنسانية كثيرة تبتني جميعها على قاعدة كلية واحدة وثلاثة مبادىء أساسية:

القاعدة الكلية: إن حقّ الأطراف المتنازعة في اللجوء إلى الأساليب والأدوات الحربية ليس مجرَّداً عن القيود.

المبادىء الأساسية الثلاثة:

1 ـ يحقّ للقوى المتصارعة مهاجمة الأهداف العسكرية والعسكريين فقط، ويتوجب عليها تجنّب استهداف الأهداف المدنية والمدنيين (مبدأ الفصل).

2 ـ يحظر استخدام الأسلحة المتسبّبة في آلام زائدة وغير ضرورية، أو المؤدّية إلى مضاعفات وخسائر يتعذر علاجها، أو التي لا يميز فيها بين الأهداف العسكرية والمدنية.

= فالنزاع المسلح الدولي يعني استخدام دولة لقواتها العسكرية ضد دولة أخرى أما النزاع المسلح غير الدولي فهو اشتباك عسكري بين القوى العسكرية لدولة ما وبين جماعة مسلّحة معروفة، أو بين هذه الجماعات داخل حدود الدولة الواحدة. ووفقاً للبروتوكول الثاني فإن هذه الجماعات لا بدّ أن تستولي على جزء من أراضي الدولة ليتسنّى لها المبادرة إلى القيام بعمليات عسكرية وتنفذ البروتوكول. ومن جهة أخرى، فان البند الثاني من المادة 1 من البروتوكول المذكور أكد أن هذا البروتوكول لا يطبّق على أحداث الشغب والقلاقل كالتمرّد والأعمال العدائية الفردية المتفرّقة وما شاكل مما لم يبلغ حدّ النزاع المسلح. لمزيد من الإيضاح انظر: الدكتور جمشيد ممتاز والدكتور أمير حسن رنجبريان، «**حقوق بين الملل بشر دوستانه مخاصمات مسلحانه داخلي** (القانون الدولي الإنساني النزاعات المسلحة الداخلية)، نشر ميزان، 1384ش (2005م).

3 ـ يحظر استخدام الأسلحة المؤدّية إلى خسائر فادحة وطويلة الأمد في البيئة.

وواضح أن وجود نزاع مسلّح (دولي أو غير دولي) يُعدّ مقدّمةً لتطبيق القانون الدولي الإنسانيّ. والقانون الدولي الإنسانيّ ـ في الحقيقة ـ يعالج حالات مغايرة ومعارضة للقانون الدولي؛ إلّا أنَّ هذا الأمر لا يتنافى مطلقاً مع غاية القانون الدولي الإنسانيّ، ولا يكشف قطّ عن شرعية الأعمال والحالات المخالفة للقانون الدولي[1]. وفي الواقع، فإنّ الحرب والاعتداء المسلَّح محظور في القانون الدولي، كما إن الردّ عليه مكفول في سياق الدفاع المشروع أو نظام الأمن الجماعي؛ بيد أنَّ كافَّة القوى المتنازعة سواءٌ كانت معتدية أو مدافعة ملتزمة بالموازين الدولية للقانون الدولي الإنسانيّ بصورة متساوية بقطع النظر عن كونها حكومية أو تابعة لمنظّمة دولية[2]، وبلا فرق بين كون النزاع ذا طابع دولي أو غير دولي. إنّ أصل المساواة بين القوى المتصارعة من حيث تطبيق القانون الدولي الإنسانيّ يتجسد في غاية هذا القانون وفلسفته الوجودية في تحجيم تبعات الحرب والتقليل من العنف والوحشية.

بناءً على هذا، وبالنظر إلى التطوّرات الحاصلة في القانون الدولي، يتحتم نبذ الفكرة التقليدية القائلة: «في الحرب يسكت القانون»[3]. ولئن كان القانون الدولي لم يستطع إلى الآن إخراس

---

(1) Sandos.y and swinarski. CH and Zimmermann. B. (Eds)., **Commentary on the additional protocols of 8 June 1997 to the Geneva Conventions of 12 August 1949,** Martinus Nijhoff, 1987. p. 73.

(2) Tittemore B.P., **«Belligerent in Blue Helmets: Applying International Humanitarian law to united nations peace operations», Stanford Journam of Internatonal law,** 1997, vol33, p.65.

(3) inter arma silent leges.

الأسلحة بشكل مطلق، فإنه تمكّن من حظر استخدام بعضها مطلقاً، وتقليص استخدام البعض الآخر ضدّ الأهداف العسكرية والعسكريين.

المبحث الثاني
قابلية تطبيق معايير القانون الدولي الإنسانّي على الأعمال الإرهابية

أشرنا سابقاً إلى أنَّ القانون الدولي الإنسانيّ يشتمل على قواعد ومبادىء تحدّ من حقّ الأطراف المتنازعة في اللجوء إلى أسلحة أو أساليب حربية، مع غضّ النظر عن شرعية أمر لجوء الأطراف المتنازعة إلى القوة في تلك النزاعات أو عدم شرعيته. وعلى هذا الأساس، يطرح السؤال التالي: هل أن القانون الدولي الإنسانيّ يتضمن قواعد بشأن الأعمال الإرهابية التي تقتضي اللجوء إلى القوة والعنف كما هو في الحرب بحيث تؤطّر هذه الأعمال في أطر خاصّة وتقيّد الأهداف المستهدفة؟

الحقيقة أنَّ الأعمال الإرهابية أعمال غير مشروعة أبداً، «فعدم وجود مبرّرات سياسية وأيديولوجية وغيرها للأعمال الإرهابية تكشف عن أن جميع ضحاياها ممّن سقطوا بصورة مباشرة أو غير مباشرة أبرياء»[1]. هذا فيما يوجّه ويشرّع اللجوء إلى القوة في ظروف استثنائية (الدفاع المشروع ـ نظام الأمن الجماعي)، انطلاقاً من أنَّ

---

(1) سيد قام زماني، «**جايگاه موازين بين المللى حقوق بشر در مبارزه با تروريسم**» (دور المعايير الدولية لحقوق الإنسان في مكافحة الإرهاب)، مصدر سابق، ص 44.

المجتمع الدولي لا يزال غير مجهّز بالعُدّة اللازمة لمواجهة الحرب والتمييز القاطع والموضوعي بينها وبين الموارد المشروعة من اللجوء إلى القوة، فإنه يحاول التخفيف من حدّة التوترات والتقليل من ويلات الحرب بالرجوع إلى مبدإِ المساواة بين الأطراف المتنازعة في القانون الدولي الإنسانيّ.

وكما هو ملاحظ فإن القانون الدولي الإنسانيّ إنما ينفَّذ حينما تقع حادثة موضوعيّة؛ أي نزاع مسلَّح دولي. أما الأهم من حدّة الصراع المسلّح وسعة دائرته وضيقها هو هويّة الأطراف المتنازعة. وباعتبار الأطراف المتخاصمة في النزاعات المسلَّحة، فإنّ القانون الدولي الإنسانيّ يشتمل الموارد التالية:

أ ـ النزاعات المسلَّحة بين دولتين أو أكثر.

ب ـ حروب التحرير الوطنية.

ج ـ النزاعات المسلَّحة غير الدولية في مفهوم البروتوكول الثاني (1977).

د ـ الإجراءات العسكرية للمنظمات الدولية.

بناءً على هذا، لم يشمل هذا القانون المنظَّمات والجماعات الإرهابية، وكذلك الإرهابيين بما هم أشخاص، ولم تعترف بوضعهم الحقوقي بصفتهم أطرافاً مستقلة في النزاعات. وأمر كهذا من شأنه أن يجعلهم طرفاً في النزاع من الناحية القانونية، ويمنحهم منزلةً دوليّةً نوعاً ما.

وعليه، ألا يوجد في القانون الدولي الإنسانيّ قاعدة أخرى في هذا المضمار سوى حظر الأعمال الإرهابية؟

البند الأول: خطر الأعمال الإرهابية في القانون الدولي الإنسانيّ:

إنّ الأعمال الإرهابية من حيث الماهيّة وحسبما ذكر في التعريف ترتكب بهدف إثارة الرعب والذعر العام، ومن هنا تكون ذات طابع عام.

إنّ هذه الأعمال ـ في الواقع تخاطر بأرواح المدنيين الأبرياء الذين يتحتم إبعادهم ـ قدر الإمكان ـ عن تبعات وويلات النزاعات لعدم اشتراكهم فيها. وبناءً على ذلك، اعتمدت في قوانين النزاعات المسلَّحة قواعد صريحة في خطر الأعمال الإرهابية في غضون النزاعات المسلحة[1]؛ فالمادة 33 من «اتفاقية جنيف الرابعة» (1949) الخاصّة بحماية المدنيين أثناء الحرب قررت أنَّ «العقوبات الجماعية والأعمال الإرهابية محظورة». علاوةً على ذلك، فإنّ البند 2 من المادة 51 من البروتوكول الأول من (1977) من «اتفاقيات جنيف الأربع» (1949) نصّ على حظر الأعمال والتهديدات الإرهابية الرامية أساساً إلى بثّ الرعب ونشر الزعر بين السكان

(1) إنما تمّ تقييد حظر الأعمال الإرهابية بزمن النزاعات المسلحة فقط بلحاظ وقت تطبيق القانون الدولي الإنساني. «عندما تحدث الأعمال الإرهابية خارج إطار النزاع المسلح في المفهوم الحقوقي، أو حينما لم يتمّ إلقاء القبض على الشخص المتهم بتنفذ الأعمال الإرهابية في النزاعات المسلحة، لا يطبق القانون الدولي الإنساني، بل تطبق القوانين الداخلية للدولة ذات الصلة والقانون الدولي الجنائي وحقوق الإنسان». انظر:

ICRC. 21- 07 - 2005 official statement, **The relerance of IHL in the context of terrorism,** Document printed from the website of the icrc, url: http: // icrc. org /web/ eng/ siteengo. nsf/ htmi/ terrorism - inl-210705.

المدنيين[1]. وفي ما يتعلّق بالنزاعات المسلَّحة الدولية فإنّ الفقرة d من البند 2 المادة 4 من البروتوكول الثاني تعطي قاعدة شبيهة بما سبق إن الحظر الأعمال الإرهابية وعدم اعتبارها أعمالاً حربية مشروعة دائرة واسعةً؛ فمن جهة، يعتبر سياق المواد المذكورة آنفاً عاماً وكلياً وغير ناظر إلى موقف وهويّة منفّذي الأعمال الإرهابية، ومن جهة أخرى، فإنّ «هذا الحظر استقرّ في دائرة القوانين الدولية العرفية أيضاً»[2]؛ وبناءً على ذلك، فهو يشمل غير المقاتلين أيضاً. وبعبارةٍ أخرى: «المدنيون الذين يقومون بأعمال ضدّ قوات العدوّ خلال الحرب لا يعدّون مجرمين فقط؛ إذ إنهم يعتبرون مدنيين مهاجمين أو مقاتلين خارجين عن القانون؛ فيصبحون هدفاً قانونياً للهجمات العسكرية طبقاً لقانون النزاعات المسلَّحة؛ فصحيح أنهم حتى مع ارتكابهم أعمالاً إرهابية يبقى عنوان الأفراد المدنيين صادقاً عليهم؛ لكنهم يفقدون الحماية الخاصة التي يوفرها قانون النزاعات المسلَّحة للمدنيين بصورة عامة»[3]. إنّ مضمون البند 3 من المادة 51 من البروتوكول الأول (1977) ينصّ على أنَّ القانون الدولي الإنسانيّ يلزم بحماية المدنيين الذين لا يتدخّلون في الأعمال العسكرية فقط؛ أي الذين لا يشاركون في النزاع بصورة مباشرة يحمّلهم مسؤوليةً مضاعفةً في حالة إقدامهم على أعمال إرهابية؛ ذلك

---

(1) ومما لا شك فيه أن استهداف الأعيان العسكرية أيضاً خلال الحرب بث الذعر بين المدنيين، كما أشرنا سابقاً الى أنّ إثارة الرعب العام هدف أساس للإرهابيين لا أنه من تداعيات أعمالهم ونتيجة متفرعة عليها.

(2) - tean - marie Henckaerts and louise Doswald - Beck (eds)., **customary International Humanitarian law,** vol. 11: part 10, practice, cambridge, 2005, pp. 67 - 78.

(3) - silja voneky, op. cit. pp. 23 - 24.

لأنَّ القانون الدولي الإنسانيّ عموماً لا يوفر الحماية للإرهابيين مقابل الأعمال المناهضة للإرهاب.

«إنّ هذه ميزة ذاتيّة للهجمات الإرهابية تنتهك بموجبها قوانين الحرب بلحاظ أساليب الإقدام»[1]. وعلى هذا الأساس، فمع إنّ القانون الدولي الإنسانيّ لم يتصادم مع الوضع الحقوقي للنزاعات المسلَّحة (jus and bellum) من حيث شرعية النزاعات، ووضع قواعد عامة بشأن سلوك القوى المتخاصمة وحماية المدنيين والأعيان المدنية؛ أما في ما يتعلّق بالأعمال الإرهابية فقد صرّح بحظرها مطلقاً ولم يتجاوز حدود ذلك؛ لكن ورغم ذلك، هل لمرتكبي الأعمال الإرهابية محل في القانون الدولي الإنسانيّ؟ وبعبارةٍ أخرى: هل أنّ أفراد القوات العسكرية المتخاصمة مقاتلون طبقاً للموازين الدولية، ويحقّ لهم على أساس ذلك ممارسة الأعمال الحربية؟ هل يفقدون جميع ألوان الحماية المقرّرة في القانون الدولي الإنسانيّ في حالة ارتكابهم أعمالاً إرهابية، فلا يندرجون ـ مثلاً ـ ضمن أسرى الحرب عند إلقاء القبض عليهم؟

البند الثاني: اعتبار الإرهابيين أسرى حرب في القانون الدولي الإنساني

أيدت بعض الاتفاقيات المناهضة للإرهاب تطبيق قانون النزاعات المسلَّحة على الأعمال الإرهابية؛ فأعلن عدد منها بصراحة أنه

(1) - A M. Slaughter and w. Burke - white., «**An international constitutional moment**», Harvard international law journal, 2002, vol. 43, pp. 1 et sep.

لا يرتّب أثراً على قوانين النزاعات ومسؤوليات الدول والأفراد طبقاً للقانون الدولي الإنسانيّ. فتندرج في هذا الإطار كل من اتفاقية 1997 بشأن التفجيرات الإرهابية (البند 1، المادة 19)، اتفاقية 1999 بشأن تحويل الإرهاب (البند 1، المادة 18)، الاتفاقية الأميركية ضدّ الإرهاب 2002 (البند 2، المادة 15). وأقرّت بعض الاتفاقيات أنَّ لقانون النزاعات المسلَّحة الأولوية طالما تعلّق بنشاطات القوات العسكرية في غضون النزاع المسلَّح (كاتفاقية 1999 المتصلة بالتفجيرات (البند 2، المادة 19)، أو لا تطبّق اتفاقية مكافحة الإرهاب فيما لو أمكن ملاحقة المجرم المفترض بسبب ارتكابه جريمة حرب حسب اتفاقية جنيف (كالمادة 12 من اتفاقية 1979 المتصلة بأخذ الرهائن). وهنا يتساءل: إذا لم يحو قانون النزاعات المسلَّحة أو القانون الدولي الإنسانيّ قاعدة سوى حظر الأعمال الإرهابية مطلقا، ألا تعدّ هذه الإحالات ضرباً من اللغو والعبث، ومفتقرة إلى الأثر العملي؟

يبدو أنَّ بعض ألوان الحظر المطلق والعام المندرجة في سياق القانون الدولي الإنسانيّ لا تزال ـ كما كانت سابقاً ـ سارية المفعول في مواجهة الإرهاب؛ فعلى سبيل المثال، لا يمكن تبرير استخدام الأسلحة المحرمة دولياً في مكافحة الإرهابيين، سواءٌ تلك الأسلحة المتسبّبة في آلام زائدة وغير ضرورية. أم تلك التي يتعذّر لدى استخدامها التمييز بين الإرهابيين وغيرهم (أسلحة الدمار الشامل)[1].

---

(1) بيّن جاك شيراك، رئيس جمهورية فرنسا، في 19 يناير/ كانون الثاني عام 2006، خلال تواجده في قاعدة الغوّاصات النووية «لانغ»، النظرية النووية الجديدة لفرنسا فيما يتصل بمحاربة الإرهاب بالشكل التالي: «على رؤساء الدول التي تنوي استعمال الأساليب الإرهابية في محاربتنا، وعلى كل من يفكر باستخدام أسلحة الدمار الشامل ضدنا، عليهم جميعاً أن يعلموا جداً أنهم=

وفي الحقيقة، اعتُمد الحظر المذكور بقطع النظر عن الأهدف المراد مهاجمتها. وعلاوةً على ذلك، يجب على الدول في مكافحتها للإرهاب مراعاة مبدإِ التمييز بين المدنيين وغيرهم، فتتجنب مهاجمة المدنيين غير الإرهابين[1]. بناءً على هذا، يتعين على الدول في مكافحتها للإرهاب الالتزام بقواعد القانون الدولي الإسلامي بقدر ما يتعين عليها الالتزام بها أثناء اللجوء إلى القوة في النزاعات المسلَّحة.

لا شك في أنَّ تطبيق القانون الدولي الإنسانيّ في مجال مكافحة الدول والمنظّمات الدولية للإرهاب سيكون له مردود إيجابي كبير، وأنَّه سيحدّ نوعا ما من العمليات العسكرية ضدّ الإرهابيين؛ فمن ذلك أنه سيحول هذا الأمر ـ إلى حدّ ما ـ دون استخدام الدول للأسلحة المحرّم استخدامها في النزاعات المسلَّحة الطبيعية برغم مكافحة الإرهاب، ويمنع مهاجمة المدنيين بذريعة محاربة الإرهاب كادعاء وجود قواعد للإرهاب في المناطق السكنية أو وجود الشخص الإرهابي وسط المدنيين.

وفضلاً عن الحظر العام والمطلق المذكور، فإن أهم نقطة جديرة بالتأمّل في هذا المجال هي إمكان اعتبار الإرهابيين مقاتلين، وتمتعهم بحقوق أسرى الحرب عند إلقاء القبض عليهم. وفهم

= سيواجهون بردّ نووي مناسب من قبلنا». وقد قوبلت هذه التصريحات باعتراض دولي واسع وأثارت جدلاً صاخبا

(1) إن التأكيد على مبدأ التمييز والفصل ضروري من جهة صعوبة تمييز الإرهابيين غالباً عن غيرهم، إذ إنهم كثيرا ما يخفون قواعدهم بين الأهداف المدنية. لذا يُتَوَجّس بشدة من مهاجمة الدول للأفراد المدنيين بذريعة مكافحة وقمع الإرهابيين، كما ارتكبت القوات الأميركية مثل هذه الأعمال مراراً في أفغانستان. ولمزيد من الإيضاح انظر:

Reborts A., **«Counter terrorism, Armed Force and the laws of war», Surviva, 2002, vol. 44, p. 18.**

الجوانب الغامضة في هذا الموضوع يسلتزم شرح مفهوم «المقاتل» في قوانين «النزاعات المسلحة».

فعلى أساس المادة 14 من «اتفاقية جنيف» (1949) المتصلة بالتعامل مع أسرى الحرب، يقع تعيين أعضاء القوات المسلَّحة (المقاتلين) على عاتق القانون الداخلي لكل دولة. وطبق المادة 1 من القرارات المنضمة إلى «اتفاقية لاهاي الرابعة» (1907)، فإنّ أعضاء الجيش الوطني والمتطوعين إذا نسب عملهم إلى الدولة كتابعين لها (توفّرهم على رئيس ومسؤول وشارة مميزة)، وقاتلوا بصورة علنية، وراعوا سلوكيات وأعراف الحرب يعتبرون مقاتلين منظمين. أما بروتوكول 1977 الأول، فقد قدّم قاعدة عامّة أعلن فيها أنَّ كافَّة القوى والفئات والمجموعات المسلَّحة والمنظّمة التي تأتمر بأوامر قائد مسؤول، وتمتلك نظاماً داخلياً منظّماً يمهّد لإمكان احترام قواعد القانون الدولي للنزاعات المسلَّحة يعدّون مقاتلين؛ وفي حال الأسر في وسعهم التمتّع بحقوق أسرى الحرب. وفضلاً عن ذلك، فإنَّ المادة 2 من القرارات المنضمّة إلى «اتفاقية لاهاي الرابعة» (1907) قرّرت أنه متى ما ثار سكّان أرض غير محتلة ضدّ هجوم طالهم دون أن يجدوا فرصة لتنظيم أنفسهم يعدّون مقاتلين إذا ما حملوا أسلحة بشكل علني واحترموا قوانين وسلوكيات الحرب. بناءً على ذلك، فإنّ بروتوكول 1977 الأول أعطى مفهوماً موسعاً للمقاتل وللأسير الحربي بالتبع.

وعليه وفليس المقاتلون إلّا المحاربين الذين توفرت فيهم الشروط المذكورة، واستطاعوا مهاجمة الأهداف العسكرية للعدوّ[1].

---

(1) لا يمكن ملاحقة أسرى الحرب من قبل المحاكم الداخلية بفعل اشتراكهم في الحرب والقيام بأعمال حربية، إلا اذا ارتكبوا جرائم حرب. ومن هنا لم يُعترف=

وعلى هذا الأساس، ووفقاً لزمن ارتكاب الأعمال الإرهابية وهويّة منفّذيها، يمكن - لا أقل - إدراج طائفتين تحت مظلة القانون الدولي الإنسانيّ، وجعلهم يتمتّعون بحقوق أسرى الحرب في حالة أسرهم:

1 - تلك الطائفة من الأعمال المرتكبة في النزاعات المسلَّحة الدولية بواسطة قوى عسكرية لدولةٍ ما أو أشخاص بحيث ينسب عملهم إلى الدولة الطرف في النزاع المسلَّح، فعندئذٍ تكون مشمولةً لموازين قانون النزاعات المسلَّحة. بناءً على هذا، إذا كان استخدام القوى المسلَّحة من الشدّة والسعة بحيث أمكن وسم

= بحقوق المقاتلين وأسرى الحرب تبعاً لهم في النزاعات المسلحة غير الدولية المنضوية مبدئياً تحت بروتوكول 1977 الثاني. ومردّ ذلك الى أن الدول لم تكن راغبة في منح الحصانة وعدم ملاحقة أعضاء الجماعات المسلّحة المناهضة التي تحمل السلاح لمحاربة الحكومة المركزية وفقاً لقوانينها الداخلية. وفي هذا الساق، فإن البند الأول من المادة 3 من البروتوكول الثاني قرّر أنه لا ينبغي الاستفادة من أيّ من قرارات البرتوكول لخدش سيادة الدولة أو مسؤولية الحكومة في حفظ أو إعادة النظام والقانون، أو الدفاع عن الوحدة الوطنية ووحدة الأراضي والسادة علها. وبعبارة أخرى «خطأ هذا القرار باتجاه حفظ حقّ الدولة في اعتبار المقاتلين من أجل الحرية كمجرمين».

Jan clabber., **«Rebel with a cause? Terrorists and Humanitarian Law»,** European Journal of Inetrnational Law., 2003, vol. 14., no.2., p. 305.

وبذلك يكون القانون الدولي الإنساني حاكم على النزاعات المسلحة غير الدولية الواردة في المواد الثالثة المشتركة في اتفاقيات جنيف الأربع (1949)، بروتوكول 1977 الثاني، القانون الدولي الإنساني العرفي والموازين الدولية لحقوق الإنسان، فجميعها تكفل حقوق الأشخاص المذكورين في حال أسرهم ومحاكمتهم. ولمزيد من الإيضاح انظر:

John P.Cerone, **«Status of Detainess on Non - International Armed Conflict their protection in the course of criminal proceeding: The case of Hamdan v.Rumsfeld»**, ASIL Insights, July 14, 2006.

الاشتباكات المذكورة نزاعاً مسلَّحاً دولياً، وكانت هجمات الإرهابين أيضاً منسوبة إلى الدولة التي تُعَدُّ طرفاً في الحرب، يكون هذا المورد تابعاً لقانون النزاعات المسلّحة[1]، ومن يؤسر آنذاك يعتبر من أسرى الحرب؛ لكن تجدر الإشارة إلى أنَّ اعتبار هؤلاء الأفراد أسرى حرب لا يحول دون محاكمتهم من قِبَل الدولة الآسرة بصفتهم مجرمي حرب. وبدهي أنه في هذا المورد يطبّق القانون الدولي الإنسانيّ وقواعد حقوق الإنسان جنباً إلى جنبٍ.

2 ـ في حالة نشوب نزاع مسلَّح دولي، فالحقيقة أن لو أقدمت دولة تمثّل أحد أطراف النزاع على دعم الإرهاب الدولي أو تحوّلت إلى قاعدة للمنظّمات والجماعات الإرهابية، فإنّ ذلك لا يخرج القوات العسكرية لتلك الدولة أو الأشخاص المشاركين في الحرب والذين تُنسب أعمالهم إلى تلك الدولة عن شمول مفهوم المقاتلين وأسرى الحرب بالتبع.

بعد هجمات 11 أيلول/سبتمبر 2001 وإصدار «مجلس الأمن الدولي» لجملة من القرارات في شجب تلك الهجمات، ومنذ شهر تشرين الأول/أكتوبر من العام نفسه وحتى كانون الثاني/يناير 2002 أدّت النزاعات المسلَّحة في أفغانستان إلى وقوع عدد كبير من قوات حركة طالبان ومنظّمة القاعدة أسرى بيد القوات الأميركية. فتجاهلت الحكومة الأميركية وضعهم الحقوقي بصفتهم أسرى حرب يحظون بحماية «اتفاقية جنيف الثالثة» (1949)، ونقلتهم إلى معتقل غوانتنامو[2]. ولا مجال للشك في أنَّ هؤلاء الأفراد ينضوون تحت

---

(1) - sija vonkey.,«**The fight against Terrorism and the Rules of the Law of war-fave**», cited in http://edoc.mpil.de/conference-on-terrorism/index.cfm.

(2) إن القانون الدولي الإنساني حدّد الدول المتنازعة ونفّذ بواسطة بعضها البعض.=

عنوان أسرى الحرب طبقاً للمادة 4 (البند أ، الجزء 2) من «اتفاقية جنيف الثالثة» (1949)[1]. وتحت الضغوط الدولية ومنها إصرار «اللجنة الدولية للصليب الأحمر الدولي»، رضخت أميركا لاعتبار أولئك الأسرى أسرى حرب[2].

المبحث الثالث
نضال حركات التحرر الوطنية في دائرة القانون الدولي الإنسانيّ

طبقاً للمادة الأولى المشتركة من ميثاق القانون المدني والسياسي، وميثاق الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، يحقّ لجميع الأمم تقرير مصيرها بنفسها. وبموجب هذا الحقّ، تحدّد تلك الأمم وضعها السياسي وتتابع ازدهارها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي بمطلق الحريّة. ولا يقتصر حقّ تقرير المصير الذي أكّدته

= فأغلب الوثائق الدولية للقانون الدولي الإنساني (كالمادة 4، البند أ، الجزء 3 من إتفاقية جنف الثالثة 1949) أكدت على تطبق هذا القانون في فترة النزاعات المسلحة مع قطع النظر عن إعلان الحرب أو الدول المتحاربة.

(1) يشار إلى أنه وفقاً للقاعدة المقررة في البند2 من المادة 5 من اتفاقية جنيف الثالثة، فيما لو حصل تردّد في احتساب الفرد ذي الصلة أسيراً حربياً، يعتبر هذا الفرد أسيراً حربياً مؤقتاً ويحظى بدعم الاتفاقية المذكورة ريثما يُبَتُّ في أمره من قبل مرجع صالح. ومن الطبيعي أن يكون هذا الأمر ممكناً اذا أمكن اعتبار هذا الفرد أسير حرب إجمالاً، أي أنه بادر الى القيام بأعمال حربية وكان أمره مشكوكاً ومردّداً. ومن جهة أخرى، فيما لو اقتضت الظروف، يمكن أن يشكّك المرجع الدولي المختصّ في تقييم المحكمة الداخلية في عدم اعتبار ذلك الفرد أسيراً حربياً.

(2) See.e.g.,Derek Jinks, «**The Declining significance of POW status**», Harvard International Law Journal, 2004, Document printed from http://www.law.unchicago.edu/academics/publiclaw/index.html

المادة الأولى من ميثاق «منظّمة الأمم المتحدة» أيضاً على الكفاح في سياق المفهوم المناهض للاستعمار فقط؛ بل يمكن الاستناد إليه في مفهوم أوسع ضدّ الحكومات العنصرية والمحتلة؛ بل حتى في البُعد الداخلي لتشكيل حكومة منتخبة من قِبَل الشعب[1]. والعنصر الضروري لحقّ تقرير المصير والمبادرة إليه، ولو أنَّ تطبيق حقّ تقرير المصير يستلزم عادةً اللجوء إلى القوة والركون إلى الأساليب القسرية.

وبهذا فإنَّ الانشقاقات الأيديولوجية والرؤى المتباينة بشأن أساليب تطبيق حقّ تقرير المصير، ولا سيّما من قِبَل الحركات التحررية الوطنية، تمثّل من جهة، عائقاً أساسياً أمام تنظيم اتفاقية عالمية موحدة حول الإرهاب[2]، ومن جهة أخرى تؤدّي إلى وضع قيود واستثناءات أو عبارات خاصّة تؤيد حقّ تقرير المصير ثانية وتدعم كفاح الحركات التحررية الوطنية حين صياغة معاهدات تتطرق إلى بعض جوانب الإرهاب. فمثلاً: يفهم من البند 3 والمادة 12 من الاتفاقية الدولية لحظر أخذ الرهائن» (1979)، والبند أ من

---

(1) غاي اس. غودوين غيل، «**انتخابات آزاد ومنصفانه در حقوق ورويه بين المللي**» (الانتخابات الحّره والنزهة في الحقوق والرؤية الدولية)، ترجمة سيد جمال سيفي وسيد قاسم زماني، مؤسسة الدراسات والأبحاث الحقوقية في شهردانش، 1379ش (2000م)، ص 10 ـ 17.

(2) وفضلاً عن ذلك فإن سبب حذف المادة 24 من مسودّة لجنة القانون الدولي حول الجرائم ضدّ السلم والأمن البشري هو مشكلة تعريف الإرهاب وعدم وضوح العلاقة الدقيقة بين الإرهاب وحق تقرير المصير. انظر:

ILC. Report on the work of Its 48 session, UN Doc A/51/10, supp no.10, 6may - 26 june 1996.

المادة 2 من «اتفاقية الدول العربية بشأن مكافحة الإرهاب» (1998)، والمادة 2 (البند أ) من «اتفاقية منظّمة المؤتمر الإسلامي بشأن مكافحة الإرهاب» (1999)، والمادة 3 من «اتفاقية منظّمة الوحدة الأفريقية حول منع ومكافحة الإرهاب» (1999)، يفهم من كل ذلك أنَّ حظر الأعمال الإرهابية لا يمسّ حقّ تقرير المصير. وعلاوةً على ذلك، فإنّ قرارات «الجمعية العامة للأمم المتحدة» شجبت الإرهاب مراراً وشدّدت على شرعية وقانونية حقّ تقرير المصير ونضال الحركات التحررية الوطنية ضدّ الأنظمة الاستعمارية والعنصرية الأجنبية[1].

ويتضح من ذلك أنه لا شك في أنَّ الحركات التحررية الوطنية لا تتمتع بمطلق الحريّة في تطبيق حقّ تقرير المصير؛ فقاعدة الحدّ من لجوء القوى المتنازعة إلى الأساليب والأدوات الحربية تجري في مورد الحركات التحررية الوطنية أيضاً، فلا يحقّ لهذه الحركات أن تعمد إلى استخدام قوتها العسكرية بشكل غير محدود، وعليها احترام القانون الدولي الإنسانيّ في نضالها[2]. إنّ إحدى القواعد الأساسية للقانون الدولي الإنسانيّ هي ضرورة احتراز القوى المتنارعة عن

---

(1) وهذه القرارات كالتالي: 3034، 147/ 32، 145/ 34، 109/ 36، 130/ 38، 61/ 40، 159/ 42، 51/ 46. يشار إلى أنه لا يحقّ للدول الاشتراك في النزاعات المسلحة الداخلية واللجوء إلى القوة ضد الحكومات إلا فيما تعلق بالحروب التحررية الوطنية طبقاً لما تمّ تعريفها في المادة 1 (البند4) من البرتوكول الأول (1977).

(2) Specific Human Rights Issues: New priorities, In particular Terrorism and counter - Terrorism and Human Rights, final Report of the special Rapporteur, Kalliopi K.Koufa, E/CN.4/sub.2/2004/40, 25 june 2004, paras. 32 - 33.

المبادرة إلى القيام بأعمال إرهابية. وكما تلاحظون، فإنّ القانون الدولي الإنسانيّ قد حظر الإرهاب وبعض الأعمال الإرهابية والاغتيال[1]، وذلك بغضّ النظر عن كون العمل الإرهابي قد قامت به الدولة في مقام تطبيق حقّها في الدفاع المشروع، أو قامت به حركة تحررية وطنية بهدف تقرير المصير؛ وما البند 2 من المادة 13 من البروتوكول الثاني (1977) إلّا شاهد على حظر اللجوء إلى الأعمال الإرهابية في زمن النزاعات المسلّحة من قِبَل حركات التحرر الوطنية[2]. بناءً على هذا، لا تمتلك حركات تحرر الوطنية الحقّ المطلق في استعمال القوة، ولا ينبغي لها اللجوء إلى العمليات العسكرية لتحقيق مطالبها وأهدافها من وجهة نظر القانون الدولي[3]؛ ولا غرو أنَّ الأعمال الإرهابية في فترة السلم تخضع لقواعد أخرى تحظر ممارستها بطريق أولى.

---

(1) See e.g. H.P.Gasser, «**Acts of Terror, Terrorism and International Humanitarian Law**», International Review of the Red cross, 2002, vol.84, no.847, p.560.

(2) جمشيد ممتاز، «**تروريسم وتفكيك آن از مبارزات آزاديبخش**» (الإرهاب وفصله عن الكفاح التحرري)، مجموعة مقالات وخطابات قدّمت في ملتقى «الإرهاب والدفاع في نظر الاسلام والقانون الدولي»، ص33 ـ 41. ورغم ذلك «لم يتمكن المنظمون للبروتوكول من إقرار معيار يحدّد بموجبه متى يفقد المقاتل التحرري هذه الصفة ويصبح في عداد المجرمين».

Aldrich.G., « The laws oh wor on land», American Journal of the International law, 2000, vol.94.,P.59.

(3) ديدخت صادقي، «**نهضتهاى رهائى بخش ملى وتروريسم بين المللى از ديد حقوق بين الملل**» (الحركات التحررية الوطنية والإرهاب الدولي من منظور القانون الدولي)، مجلة الاطلاعات السياسية ـ الاقتصادية، 1383ش (2004م)، العدد 205 ـ 206، ص35.

النتيجة

يتضمن القانون الدولي الإنسانيّ وثائق كثيرة تناهض الإرهاب وتساند حقوق الإنسان في وسعها أن تمثل معياراً مناسباً لمكافحة الإرهاب ودعامة رصينة لحفظ حقوق الإنسان وحريّة المتهمين بالقيام بأعمال إرهابية؛ وعليه، لا ينبغي تجاهل موازين القانون الدولي الإنسانيّ أو إنكار جدواه في هذا المجال. ومع احتمال بروز ثغرة قانونية، يغدو من الضروري لزوم تطبيق قاعدة مناسبة لدعم الحقوق الأساسية لبني الإنسان، والتمييز بين دائرة تطبيق قواعد القانون الدولي الإنسانيّ ونطاق تطبيق وثائق حقوق الإنسان ومكافحة الإرهاب، بإضافة موضوع الإرهاب في نطاق القانون الدولي الإنسانيّ.

إنّ الغاية والفلسفة الوجودية من القانون الدولي الإنسانيّ تتمثَّل في احترام شخص الإنسان وحفظ حرمته وكرامته الذاتية[1]. وعلى هذا الأساس، ليس ثمة دليل موجّه لعدم تطبيق القانون الدولي الإنسانيّ على الأعمال الإرهابية.

إنّ القانون الدولي الإنسانيّ ليس قائماً على مبدإِ التبادل (Reciprocity)[2] أو المعاملة بالمِثْل؛ وبناءً على هذا، فإنّ الدول

---

(1) **ICJ Reports.**, 1996, para 79.

(2) قيد (siomnes) أو شرط التضامن المدرج في كافة معاهدات لاهاي 1899 و1907 يؤكد على أن المعاهدات المذكورة إنما تجري بين الدول المتعاهدة فقط وفي حالة كون جميع المتنازعين أعضاء في تلك المعاهدات. وقد دفعت التداعيات المأساوية لهذا القيد، خاصة طيلة فترة الحرب العالمية الأولى، إلى عدم إدراج هكذا قيد في الاتفاقيات الدولية اللاحقة، أما الآن وبعد قبول العالم لأغلب الوثائق الدولية للقانون الدولي الإنساني وصيرورة معظم مبادئه مبادئ عرفية، لم يعد لشرط التضامن أيّ قيمة معتبرة في نظام القانون الدولي.

وجميع المنظّمات الدولية مكلّفة باحترام معايير القانون الدولي الإنسانيّ في مكافحة الأعمال الإرهابية، كما أنها في الوقت ذاته غير مجازة في تجاهل القواعد الأساس لحقوق الإنسان أثناء ملاحقة ومحاكمة مرتكبي الأعمال الإرهابية.

تجرّ الحرب الكثير من الويلات على المجتمعات الإنسانيّة، وقد اهتدت البشريّة في سالف تجربتها الطويلة إلى بعض الوسائل للتخفيف من آثارها والحدّ من أضرارها، ويبدو أنّه لم يقتنع أحد بإمكان اقتلاع شأفتها من العلاقات الإنسانيّة، ولكن جرت بعض المحاولات الإنسانيّة لقوننتها وضبطها. ولا شكّ في أنّ الإسلام يقف منها موقفاً موضوعيّاً، فهي من وجهة نظر إسلاميّة ليست الخيار الأول في العلاقات الداخلية ولا في العلاقات بين المجتمعات الإنسانيّة، ولكن إذا فرضت فإنّ الإسلام ومن أجل الحفاظ على الكرامة الإنسانيّة وكفّ عدوان المعتدي شرّعها وأجازها ولكنّه قيّد حدود صلاحيّات المتحاربين إلى الحد الأدنى بحيث لا يسمح للمحارب حتّى لو كانت قضيّته التي يحارب من أجلها مشروعة أن يتجاوز حدود الضرورة في معاركه التي يخوضها. ومن هنا نجد أنّ الفقه الإسلاميّ وما يشتمل عليه من أفكار وقواعد ومعايير، وبين القانون الدوليّ الإنسانيّ نقاط لقاء وافتراق تسمح بالمقارنة والدرس، وهو ما تحاول هذه المجموعة من الدراسات فعله.

من كلمة الناشر

Islam and International Humanitarian Law

Comparative Studies

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES


ISBN 978-614-427-010-3



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – بئر حسن – بولفار الأسد – خلف الفانتزي ورلد – بناية ماميا – ط٥

هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com